UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00377672 1
BL
1245
M2G5

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

WILLIAM H. DONNER
COLLECTION

purchased from
a gift by

THE DONNER CANADIAN
FOUNDATION

HELMUTH VON GLASENAPP

MADHVA'S PHILOSOPHIE DES VISHNU-GLAUBENS

MIT EINER EINLEITUNG ÜBER MADHVA UND SEINE SCHULE

EIN BEITRAG
ZUR SEKTENGESCHICHTE DES HINDUISMUS

1923
KURT SCHROEDER / VERLAG / BONN UND LEIPZIG

Lg 243
820/194

GEISTESSTRÖMUNGEN DES OSTENS

HERAUSGEGEBEN

VON

W. KIRFEL

BAND II

HELMUTH VON GLASENAPP:

MADHVA'S

PHILOSOPHIE DES VISHNU-GLAUBENS

1923

KURT SCHROEDER · VERLAG · BONN UND LEIPZIG

MADHVA'S PHILOSOPHIE DES VISHNU-GLAUBENS

MIT EINER EINLEITUNG
ÜBER MADHVA UND SEINE SCHULE

EIN BEITRAG ZUR SEKTENGESCHICHTE DES HINDUISMUS

VON

HELMUTH VON GLASENAPP

1923
KURT SCHROEDER · VERLAG · BONN UND LEIPZIG

LIBRARY
DEC 10 1969
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
1245
M265

HERRN

PROFESSOR DR. RICHARD SIMON

IN DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET

VORWORT.

Die philosophischen Systeme der hinduistischen Sekten sind von der europäischen Indien-Forschung bisher nur in geringem Maße zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden. Sehr zu Unrecht. Denn wenn die abendländische Indologie dem Westen das Verständnis für die Kultur der indischen Völker vermitteln soll, darf sie sich nicht auf das Studium der Erzeugnisse der ältesten Perioden der indischen Geistesgeschichte beschränken, sondern sie muß bestrebt sein, alle Erscheinungen des kulturellen Lebens des Gangeslandes, bis auf unsere Tage hin mit gleicher Hingabe zu erfassen und darzustellen. Bei aller Bewunderung für die ehrwürdigen Denkmäler einer entfernten Vergangenheit darf nicht das Studium dessen versäumt werden, was im heutigen Indien noch Kraft und Leben besitzt, mag dieses auch vom Standpunkt des Altertumsforschers weniger interessant und minder gewichtig erscheinen.

Die vorliegende Schrift unternimmt den Versuch, die Lehren der noch heute in Südindien verbreiteten viṣṇuitischen Sekte der Mādhvas auf Grund der Werke ihres Stifters erstmalig quellenmäßig darzustellen; sie will damit für ihren Teil dazu beitragen, unsere Kenntnis der religiösen Strömungen innerhalb des heutigen Hinduismus zu ergänzen und zu erweitern. Dementsprechend behandelt sie vor allem die religiöse Gedankenwelt Madhvas; seine Exegetik, Logik und Erkenntnislehre sowie seine Polemik gegen andere Schulen sind nur soweit erörtert worden, als dies für den beabsichtigten Zweck als notwendig erschien. Bei meiner Darstellung habe ich mich nicht darauf beschränkt, das eine oder andere Hauptwerk des Meisters zu Grunde zu legen, sondern alle ihm zugeschriebenen 37 Werke, wenn auch naturgemäß nicht alle in gleichem Maße, zu Rate gezogen. Daß im Hinblick auf den großen Umfang von Madhva's Schriften — in der von mir benutzten Ausgabe umfassen sie 2350 Seiten in oblongem Groß-Oktav, wobei jedoch die Texte der Bhagavadgītā und von 10 Upaniṣaden miteinbegriffen sind — in einem Buch wie dem vorliegenden nur das Wichtigste hervorgehoben, Vieles nur kurz gestreift werden konnte, versteht sich von selbst. Um jedoch sicher zu sein, daß kein wesentlicher Punkt meiner Aufmerksamkeit entgangen ist, habe ich die beste indische Zusammenfassung von Madhva's Lehre, Padmanābha's „Madhva-siddhânta-sāra" durchgängig verglichen. Der Tatsache, daß meiner Interpretation von Madhva's Philosophie

trotzdem noch mancherlei Mängel anhaften, bin ich mir voll bewußt; lehrt doch der Vergleich zwischen den Originalquellen und allen bisher unternommenen europäischen Darstellungen von metaphysischen Systemen der Brahmanen, daß es uns bei der großen Verschiedenheit unseres Denkens von dem der Hindus nur in begrenztem Maße möglich ist, den eigenartigen Ideengängen indischer Scholastiker gerecht zu werden.

Meine Arbeit wurde im Sommer 1915 begonnen und Ende 1917 zu vorläufigem Abschluß gebracht. Auf Grund ihrer wurde ich im Mai 1918 von der Philosophischen Fakultät der Bonner Universität als Privatdozent zugelassen. In veränderter Gestalt lag sie auch der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin vor, als ich zwei Jahre später meine Umhabilitierung dorthin vollzog. Seitdem habe ich die Schrift wesentlich erweitert und umgestaltet, der größte Teil der Einleitung und mehrere Abschnitte des Textes sind neu geschrieben worden und im Einzelnen habe ich viele Zusätze und Verbesserungen vorgenommen.

Unter Berücksichtigung des Umstandes, daß Madhva's Werke unter den heutigen Verhältnissen in Deutschland schwer zu beschaffen sind, habe ich besonders markante Stellen aus ihnen des öfteren in der Originalsprache beigefügt, um denen, die philosophische Sanskrit-Werke zu lesen gewohnt, denen aber die Urtexte nicht zugänglich sind, wenigstens in gewissem Umfange einen Einblick in Madhva's Schreibweise und eine Nachprüfung meiner Darstellung zu ermöglichen.

Seiner Form und seinem Inhalt nach wendet sich das vorliegende Buch in erster Linie an Indologen, doch hoffe ich, daß es auch das Interesse aller derjenigen beanspruchen darf, die sich mit der Geschichte und den Problemen indischer Religiosität beschäftigen. Bietet doch gerade das System Madhva's überraschende Analogien zu manchen Anschauungen hervorragender Kirchenlehrer des christlichen Mittelalters.

Herrn Geheimrat Professor Dr. H. Jacobi (Bonn), Herrn Professor Dr. F. O. Schrader (Kiel) und Herrn Professor Dr. S. N. Dasgupta (Chittagong) danke ich auch an dieser Stelle für freundliche Auskünfte und Ratschläge, Herrn Professor Dr. R. Simon (Berlin) für die liebenswürdige Hilfe beim Lesen der Korrektur, der Verwaltung der Preußischen Staats-Bibliothek zu Berlin und insbesondere meinem Kollegen Herrn Dr. Nobel für die Bereitwilligkeit, mit welcher mir die von mir benötigten Werke für lange Zeit zur Verfügung gestellt wurden.

Berlin im Mai 1923.

Dr. Helmuth v. Glasenapp
Privatdozent an der Universität Berlin.

INHALT.

Seite

Vorwort VI
Inhalts-Verzeichnis VIII
Erklärung der Abkürzungen X

EINLEITUNG.

Madhva und seine Schule.

1. Die mythische Vorgeschichte Madhvas *1
2. Die legendarische Lebensgeschichte Madhvas *2
3. Der historische Madhva *7
4. Die Werke Madhvas *13
5. Die Herkunft der Lehre Madhvas *17
6. Madhvas Nachfolger *36
7. Die heutigen Mādhvas *39
8. Freunde und Gegner Madhvas *42
9. Die Madhva-Literatur *48
   a) Madhvas Werke *48
      α) Text-Ausgaben *48
      β) Übersetzungen *49
   b) Werke aus Madhvas Schule *50
   c) Schriften und Aufsätze über Madhva in abendländischen Sprachen *64

MADHVA'S PHILOSOPHIE DES VIṢṆU-GLAUBENS.

Erster Abschnitt: Erkenntnislehre.

I. Die Erkenntnismittel 1
II. Die Methode der Ermittelung der Wahrheit 10

Zweiter Abschnitt: Metaphysik.

I. Die Grundprinzipien 14
   1. Die drei Entitäten 14
   2. Die fünf Unterschiede (pañcabheda) 14
   3. Die Dvaita-Lehre 16
II. Das Wesen Gottes 27
   1. Definition Gottes 27
   2. Gottes Dasein ist beweisbar und sein Wesen erforschbar 27
   3. Gott ist Viṣṇu 28
   4. Die Eigenschaften Viṣṇus 31
   5. Der Leib Viṣṇus 33
   6. Die Entfaltungen (vyūha) Viṣṇus 34
   7. Die irdischen Erscheinungsformen (avatāra) Viṣṇus 36
   8. Andere Manifestationen Viṣṇus 38
   9. Transzendenz und Immanenz Viṣṇus 39

Seite
III. Das Weltgeschehen 40
1. Gottes Verhältnis zur Welt 40
2. Die Evolution der Welt 43
3. Der Weltbestand 50
4. Die Reabsorption der Welt 51
5. Die Weltalter 53
IV. Die Seelen 54
1. Allgemeines 54
2. Seelen und Leiber 55
3. Das Verhältnis Gottes zu der Seele 57
4. Das Wirken Gottes in der Seele 58
5. Die Klassen der jīvas 61
V. Die Seelen (Fortsetzung): Die Götter 67
1. Das Wesen der Götter 67
2. Die einzelnen Götter 72

Dritter Abschnitt: Heilslehre.

I. Die Ursachen des Saṃsāra 76
II. Die Mittel zur Heilsgewinnung 80
1. Gute Werke 80
2. Wissen 87
3. Gottesliebe 91
III. Die Meditation, der Weg zur Vervollkommnung 95
IV. Das Schauen Gottes 97
V. Das Verhalten der Lebend-Erlösten 99

Vierter Abschnitt: Eschatologie.

I. Das Schicksal der Seelen nach dem Tode 101
II. Der Weg der Saṃsārins zur Wiedergeburt 102
III. Die Höllenfahrt der Verdammten 103
IV. Der Weg zur Erlösung 105
V. Der Zustand der Erlösten 108

INDICES.

1. Indische Wörter 113
2. Namen (mit Ausschluß der im 1. Index enthaltenen) 118
3. Schlagwörter 118
NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN 119

ERKLÄRUNG DER ABKÜRZUNGEN.

Stellen aus den Werken Madhvas werden nach der großen in Kumbhakona, Śake 1833, erschienenen Gesamtausgabe (vollständiger Titel unten S. *48) angeführt, wenn möglich nach Sūtra oder Vers, sonst nach Blatt oder Seite. Die Stellen aus der Bṛh-Up. werden nach der allgemein-üblichen Zählweise angeführt, nicht nach der in der Gesamtausgabe verwendeten, bei welcher III, 2 dem gebräuchlichen I, 1 entspricht u. s. f. Ähnlich bin ich auch bei der Mu. Up. und in einigen anderen Fällen verfahren. Die Abkürzungen, die zur Verwendung gelangten, sind fast alle unschwer erkennbar (Pramāṇa = Pramāṇa-lakṣaṇa u. ä.), doch bedürfen die folgenden noch einer Erklärung.

Ait. = Aitareya
Anuvy = (Brahmasūtra-) Anuvyākhyāna
bh = bhāṣya
Bhāg. P = Bhāgavata-Purāṇa (Bombay 1916, Nirṇaya Sāgara Press)
BhG = Bhagavad-Gītā
Bṛh. Up = Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
BS = Brahma-Sūtra
C = Commentar
Chā. Up. = Chāndogya-Upaniṣad
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics
Ind. Antq = Indian Antiquary
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society
Mā. Up = Māṇḍūk(y)a-Upaniṣad
Mbh = Mahābhārata
Mu. Up = Muṇḍaka-Upaniṣad
MVBD = Madhva Vilas Book Depot
Mvij = Nārāyaṇa's Madhva-vijaya (Ausgabe mit Śeṣas C, Bombay 1883)
P = Purāṇa
p = pagina (Seite)
Ps = Padmanābhasūri's „Padârtha-saṅgraha" mit dem C „Madhva-siddhânta-sāra" (Ausgabe des MVBD, śake 1815)
Taitt. Up = Taittirīya-Upaniṣad
tp = tātparya-nirṇaya
Up = Upaniṣad
Z, z = zu
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

EINLEITUNG.

MADHVA UND SEINE SCHULE.

1. Die mythische Vorgeschichte Madhvas [1]).

Viṣṇu, der unvergängliche Herr des Alls, der in ewigem Spiel Entstehung, Bestand und Untergang der Welt hervorruft, hat in seiner unendlichen Güte den zahllosen Seelen, die seit anfangsloser Zeit rast- und ruhelos in der Welt umherirren, beständig die Wahrheit über Sein und Leben offenbar gemacht und ihnen den Weg zur Erlösung durch das gläubige Vertrauen auf seine Macht immer aufs Neue gezeigt und gewiesen. In den heiligen Veden hat er fromme Seher die höchste Heilswahrheit schauen lassen, und in den Werken der göttlichen Überlieferung hat er selbst sie in der Gestalt des Vyāsa verkündet. Als im Laufe der Weltalter Irrtum und Sünde immer mehr die Menschheit verblendeten, erschien er als Rāma und als Kṛṣṇa auf Erden, um hier, unterstützt von seinem liebsten Sohn Vāyu, der sich in Hanumat und Bhīma inkarnierte, der Sache des Rechts und der Wahrheit zum Siege zu verhelfen im Kampf gegen Bosheit und Lüge. Kraftvoll richtete er die Herrschaft des Gesetzes auf und verscheuchte die Mächte der Finsternis, die versucht hatten, alle Wesen zu umgarnen. Sobald aber Kṛṣṇa und Bhīma von der Welt geschieden waren, da fehlten ihr die starken Arme, die der Schutz der Guten im Kampf gegen die Bösen gewesen waren, und das Kali-yuga begann, das Zeitalter der Schlechtigkeit und Verblendung. Die Asuras, die Feinde Gottes, hatten jetzt leichte Arbeit. Sie setzten eine Reihe von Irrlehren in die Welt, den Materialismus, die Atomistik, den Śiva- und Jainaglauben und machten dadurch Viele dem Dienste Viṣṇus abtrünnig. Als die Verwirrung allgemein geworden war, erschien Viṣṇu in der Gestalt des Buddha in der Welt [2]), um das Ketzertum selbst auf die Spitze zu treiben und dadurch die Feinde des Veda von den Frommen zu trennen und dem sicheren Ver-

1) Die folgende Darstellung faßt den Inhalt von Nārāyaṇas Maṇimañjarī kurz zusammen.

2) Die hier wiedergegebene Anschauung ist die im heutigen Hinduismus allgemein übliche, die auch von Madhva selbst geteilt wurde (unten S. 37, Anm. 4).

derben entgegenzuführen. Die falsche Lehre fand viel Anhang, doch blieb eine kleine Schar dem alten Glauben treu und widerstand den Verlockungen der von Viṣṇu irregeführten Dämonen. Auf die Dauer vermochten die Bauddhas es nicht, sich siegreich zu behaupten, die Mīmāṃsakas unter Kumārila traten gegen sie auf und verhalfen den Vorschriften des Veda zu neuem Ansehen. Als nun die Asuras sahen, daß ihre Macht dahinschwand, da ersannen sie ein neues, teuflisches Mittel, um gegen die wahre Lehre anzukämpfen: sie sandten einen der ihrigen aus, in der Gestalt eines Brahmanen die buddhistische Häresie durch falsche Auslegung in die heiligen Schriften hineinzudeuten und dadurch die lernbegierigen Vedengläubigen der Wahrheit zu entfremden. Der Dämon Maṇimat, der von Bhīma getötet worden war[1]), nahm als der Brahmanen-Bastard Saṅkara[2]) irdische Gestalt an und trat als Verkündiger falscher Vedânta-Lehren auf. Durch Zuhilfenahme magischer Künste gelang es Saṅkara, Viele seinem verkappten Buddhismus zu gewinnen. Nach seinem Tode setzten seine Schüler seine Tätigkeit fort und zwangen selbst die Anhänger des Viṣṇu-Glaubens dazu, sich zum Māyāvāda zu bekehren. Der Gewalt weichend mußten sich die treuen Verehrer des Viṣṇu der trügerischen Alleinheitslehre anschließen; insgeheim aber hingen manche von ihnen auch weiter noch der allein wahren Lehre von der Verschiedenheit von Gott und Seelen an und überlieferten diese weiter im Kreise vertrauter Schüler.

Als die Götter einsahen, daß es an der Zeit sei, der Schreckensherrschaft der Dämonen ein Ende zu setzen und der Wahrheit freie Bahn zu schaffen, beteten sie zu Viṣṇu und baten ihn, der Welt einen Propheten der rechten Lehre zu senden. Auf sein Geheiß erschien Vāyu zum dritten Mal auf Erden als Madhva, „der Korallenbaum im Hause des Madhya“ (Madhya-mandāra).

2. Die legendarische Lebensgeschichte Madhvas[3]).

Madhva, oder wie er ursprünglich hieß, Vāsudeva, wurde (nach der Tradition seiner Anhänger) am 4. Tage der dunklen Hälfte des Monats Āṣāḍha im Jahre 1040 der Śaka-Ära — nach unserer

---

1) Die Legende von der Tötung Maṇimats wird Mahābhārata III, 160 f. erzählt.

2) Der Name steht für Śaṅkara, was „Heilbringer“ bedeutet, und soll gleichzeitig darauf hindeuten, daß dieser von Madhva glühend gehaßte Philosoph ein aus einer illegitimen Verbindung hervorgegangener Mischling und ein Irrlehrer war, der Gott und Seele nicht auseinander hielt.

3) Nach Nārāyaṇas „Madhvavijaya“.

Zeitrechnung Samstag, 28. Juni 1119 nach Chr. (alten Stils) — im Dorfe Pājakakṣetra unweit der Stadt Rajatapīṭha im Karṇāṭa-Lande an der Westküste Indiens geboren[1]). Sein Vater, der Brahmane Madhyagehabhaṭṭa[2]) und seine Mutter Vedavatī hatten zwei Söhne gehabt, die ihnen durch den Tod entrissen worden waren, und sich deshalb aufs Sehnlichste einen Stammhalter gewünscht, der ihr Geschlecht fortsetzen könnte. Nach zwölf Jahren erhörte Viṣṇu ihre Gebete und schenkte ihnen einen Knaben, Vāsudeva, dessen zukünftige Größe schon im Tempel des Anantêśvara in Uḍipi prophezeit wurde, bevor er zur Welt kam. Bereits als Kind vollbrachte der kleine Vāsudeva Dinge, die seine übernatürliche Herkunft erkennen ließen, seine Kraft und sein außerordentlicher Appetit gemahnten an Hanumat und Bhīma, während seine erstaunliche Auffassungsgabe und seine Vorliebe für alles Religiöse schon früh den zukünftigen großen Theologen verrieten. Wundergeschichten wissen zu berichten, wie er einen Gläubiger seines Vaters dadurch befriedigte, daß er Tamarinden-Körner in seine Hand legte, die sich in Münzen verwandelten, und wie er einst bei einem Feste seinen Eltern verloren ging und von ihnen nach langem Suchen im Heiligtum des Anantêśvara wiedergefunden wurde, gleich dem Jesusknaben im Tempel zu Jerusalem (Lucas 2, 41 f.).

Mit 5 Jahren schon wurde an ihm die Initiations-Zeremonie (upanayana) vollzogen, dann wurde er aufs gründlichste in der heiligen und profanen Literatur unterwiesen. Frühzeitig regte sich in ihm der Wunsch, der Welt zu entsagen und sich als Sannyāsin ganz einem heiligen Leben zu widmen, doch fand er für diese seine Neigung keine Gegenliebe bei seinem Vater, der nicht seinen einzigen Sohn für eine Lebensstellung hergeben wollte, die es unmöglich machte, die Linie des Geschlechtes fortzuführen und die heiligen Totenopfer zu vollbringen. Erst nach langen Kämpfen gelang es Madhva seinen Willen durchzusetzen, wozu vor allem der Umstand beitrug, daß seinen Eltern noch ein Sohn geboren wurde, der später unter dem Namen Viṣṇutīrtha berühmt geworden ist. Im Alter von 9, nach andern erst von 11—12 Jahren erhielt Madhva unter dem Namen Pūrṇabodha oder Pūrṇaprajña die Mönchsweihe. Sein Guru, Acyutaprekṣa, unterrichtete ihn in der Advaita-Philosophie, doch war er selbst vielfach mit den monistischen Anschauungen des Lehrers nicht einverstanden und trat ihnen

1) Über das Geburtsjahr und die Lage des Geburtsorts vergl. unten S. *8 ff.

2) Nach Padmanabha Char „Life and Teachings of Sri Madhva“ p. 16 entspricht der Name Madhyagehabhaṭṭa der Tuluva-Bezeichnung Naduvantillaya „the occupier of a central house in the village“.

entgegen, ohne daß dadurch die Herzlichkeit der gegenseitigen Beziehungen getrübt wurde. Durch seine Gelehrsamkeit und seine Redegewandtheit schuf sich der junge Asket bald eine geachtete Stellung. Acyutaprekṣa übertrug ihm daher die Leitung eines Zweigklosters und verlieh ihm den Namen „Ānandatīrtha", während ihm bald nachher für das Obsiegen in Disputationen auch noch der Titel „Anumānatīrtha" zuteil wurde.

Bisher war Madhva nicht über die Umgebung von Uḍipi hinausgekommen; da jedoch jeder Sannyāsin umherwandern und die bedeutendsten heiligen Stätten Indiens besuchen soll, gab Acyutaprekṣa schließlich dem Drängen seines Schülers nach und unternahm mit ihm eine Reise nach dem Süden. Durch Redekämpfe, Predigten und Wundertaten feierte Madhva an vielen Orten Triumphe; in Anantapura (Trivandrum) hatte er einen heftigen Zusammenstoß mit dem Nachfolger Śaṅkaras auf dem Hochsitz von Śriṅgeri; der Gegensatz zwischen beiden verschärfte sich noch, als sie einige Zeit nachher mehrere Monate zusammen in Rāmêśvara zubrachten. Diese Ereignisse führten zu einer dauernden heftigen Feindschaft zwischen Madhva und dem Jagadguru, zu einer Feindschaft, die sich auch späterhin auf ihre Anhänger übertragen hat. Von Rāmêśvara kehrte Madhva dann über Śrīraṅga nach Uḍipi zurück.

Nach längerem Aufenthalt in der Heimat, während welcher Zeit er seinen Kommentar zur Bhagavadgītā schrieb, nahm Madhva dann von Acyutaprekṣa Abschied und zog, von Satyatīrtha und andern Schülern begleitet, gen Norden. Er passierte den Ganges und kam zu einem Tempel des Naranārāyaṇa. Als er dort dem Gotte seinen Bhagavadgītā-Kommentar mit den an ihn gerichteten Anfangsworten darbrachte, ertönte eine überirdische Stimme, die ihm die Richtigkeit seiner Interpretation bestätigte. Nachdem sich Madhva dann durch Kasteiungen genügend vorbereitet hatte, stieg er allein den Himâlaya hinauf und gelangte schließlich nach Badarikâśrama, der heiligen Einsiedelei, wo Vyāsa, der Ordner des Veda und Urheber der Werke der religiösen Überlieferung, umgeben von Ṛṣis und Jüngern weilt. Der uralte Weise, ein avatāra Viṣṇus, belehrte ihn längere Zeit hindurch über den wahren Inhalt der heiligen Schriften und entließ ihn dann wieder mit dem Auftrage, das Gelernte in einem Kommentar zu den Brahma-Sūtren zusammenzufassen, welcher Aufforderung Madhva bereits auf dem Rückwege zu seinen Schülern entsprach [1]).

---

1) Nach Mvij IX, 12 soll es zu Madhvas Zeit 21 falsche Kommentare

Mit seinen Anhängern zog Madhva dann zur Godāvarī, woselbst er hervorragende Paṇḍits im Redekampf besiegte und für seine Anschauungen gewann, darunter Śobhanabhaṭṭa (später Padmanābhatīrtha genannt) und kehrte dann nach längerer Reise nach Uḍipi zurück. Hier gelang es ihm, seinen Guru Acyutaprekṣa ganz von der Wahrheit seiner Lehren zu überzeugen, so daß dieser sein Schüler wurde; bisher hatte er sich nämlich trotz seiner Hinneigung zum Viṣṇu-Glauben und seiner Bewunderung für Madhva nicht vom Advaita abbringen lassen. Den Aufenthalt in der Heimat benutzte Madhva dazu, um den dortigen Tempelkult neu zu ordnen und Schüler heranzubilden.

Von Uḍipi zog Madhva dann, von einer größeren Zahl von Jüngern umgeben, wieder nach Norden. Als er durch das Reich des Königs Īśvaradeva reiste, wurde er mit seinen Anhängern von diesem Herrscher dazu gepreßt, an einem Wasserbau als Arbeiter mitzuwirken. Er forderte den König auf, das Graben zuerst durch sein Beispiel zu zeigen. Unter dem suggestiven Einfluß der Rede des Heiligen ließ sich der Fürst auch dazu herbei und war bald so eifrig am Werke, daß er garnicht bemerkte, wie der Guru mit seinen Jüngern ungehindert von dannen schlich. Am Ganges, zu welchem die fromme Reisegesellschaft dann gelangte, fand sie keinerlei Boot zum Übersetzen vor, denn die Furcht vor feindlichen Angriffen hatte den Herrscher des Landes diesseits des heiligen Flusses dazu veranlaßt, jeden Verkehr mit dem gegenüberliegenden Ufer zu unterbinden. Den Heiligen focht dies jedoch nicht an, er wehrte die Wächter, die ihm den Weg versperrten, ab, sprach einen Mantra und passierte mit seinem Gefolge zu Fuß den tiefen Strom. Auf der andern Seite der Gaṅgā wurden die pilgernden Vaiṣṇavas von den Soldaten des dortigen mohammedanischen Fürsten angehalten[1]). Madhva verlangte sofort vor den König geführt zu werden, und als er mit diesem sprach[2]), machte

(kubhāṣya) der BS. gegeben haben; nach dem Komm. Śeṣas zu dieser Stelle waren die Verfasser derselben: Bhāratīvijaya, Saṃvidānanda, Brahmaghoṣa, Śatānanda, Uddhata, Vijaya, Rudrabhaṭṭa, Vāmana, Yādavaprakāśa, Rāmânuja, Bhartṛprapañca, Draviḍa, Brahmadatta, Bhāskara, Piśāca, Vṛttikāra, Vijayabhaṭṭa, Viṣṇukrānta, Vādîndra, Mādhavadāsa, Saṅkara — Gaṇḍīrāva Tālapadaṭūra liest („Śrīkṛṣṇa-bhakti" p. 40 der Prastāvanā) einige Namen anders: Dramija, Viśākha (st. Piśāca) Vājîndra.

1) Śeṣa erklärt Mvij X, 13 „krūra-kiṃkara-sahasratayena" als „kiṃkarāṇāṃ rājabhṛtyānāṃ Turuṣkāṇāṃ sahasratayam".

2) Nach Mvij X, 17 fand die Unterhaltung in persischer Sprache statt: tam ... āha ... tad-bhāṣayā citravākyam (nach Śeṣa: Turuṣka-rājasya bhāṣayā; cf. auch Komm. zu X, 19).

er einen so tiefen Eindruck auf ihn, daß der Herrscher ihm die Hälfte seines Reiches schenken wollte. Der Heilige zog es aber vor, seinen Weg fortzusetzen, und gelangte nach mancherlei Fährlichkeiten, wie Kämpfen mit Räubern und wilden Tieren, die mit Zauberkräften zu siegreichem Ende geführt wurden, zum Himâlaya. Wie das erste Mal stieg er wieder zu Vyāsa nach Badari hinauf, um sich von ihm belehren zu lassen. Die Quintessenz des Gelernten legte Madhva später in seinem Werke „Mahābhārata-tātparya-nirṇaya" nieder.

Von Vyāsa huldvoll entlassen, begab sich Madhva wieder zu seinen Jüngern und zog mit ihnen weiter. Die Gaṅgā überschritt er noch einmal in wunderbarer Weise, ohne auch nur seine Kleidung zu benetzen, während seine Schüler auf Befehl des ob dieses Wunders höchlichst erstaunten Königs auf Kähnen hinübergeführt wurden. Nachdem er die Regenzeit in Hastināpura zugebracht, diskutierte er in Benares mit Advaitins. Auf dem Kuru-Felde erinnerte er sich der Taten, die er dort einst als Bhīma vollbracht hatte, in Hṛṣīkeśa wurde ihm auf Śivas Veranlassung von Śaivas ein Fest gegeben. Über Iṣupāta, wo Paraśurāmas Pfeil niedergefallen war, begab sich Madhva dann nach Govā (Goa), wo er wieder einige Wunder zum Besten gab und kehrte hierauf nach Uḍipi zurück.

Der Ruhm Madhvas und die Ausbreitung, welche seine Lehre gewonnen hatte, erfüllte die Advaitins mit Besorgnis. Sie schmiedeten deshalb Ränke, um seinen Siegeslauf zu hemmen. Da es ihrem Abte Padmatīrtha und dem gelehrten Puṇḍarīkapurī nicht gelang, ihn in Uḍipi in einer Disputation zu besiegen, nahmen sie zu einem Diebstahl ihre Zuflucht: sie entwendeten die wertvolle Bibliothek ihres Gegners, um ihn so der heiligen Schriften zu berauben, denen er die Argumente für seine Lehre entnahm. Das nützte ihnen aber nichts, denn Madhva rief die Vermittelung des Königs Jayasiṃha an, auf dessen Veranlassung hin ihm die Bücherschätze zurückerstattet wurden. Das leidige Vorkommnis hatte insofern für Madhva auch eine gute Seite, als er in Viṣṇumaṅgala dem König Jayasiṃha persönlich näher trat und von ihm aufs Ehrenvollste ausgezeichnet wurde. Dort lernte er auch den großen Advaita-Lehrer Trivikrama kennen, den er nach langem Redekampf bekehrte und dessen Sohn sein Biograph wurde. Auf Veranlassung Trivikramas verfaßte er zur Erleichterung des Verständnisses der Brahmasūtren das Anuvyākhyāna, indem er dessen vier Adhyāyas vier Schülern zu gleicher Zeit diktierte.

Während sich Madhva im Reiche Jayasiṃhas aufhielt, starben

sein Vater und seine Mutter. Sein jüngerer Bruder faßte nun auch den Entschluß, Asket zu werden. Madhva entsprach seiner Bitte, er ging zuerst zu ihm nach Pājakakṣetra und weihte ihn dann unter dem Namen „Viṣṇutīrtha“ zum Sannyāsin. Die Ordination, die in Kāṇvatīrtha stattfand, wurde zugleich auch an einer Reihe von andern Schülern vollzogen, die sich später auszeichneten.

Madhva wanderte dann noch längere Zeit in Südindien umher, überall seine Lehre mit Erfolg verkündend und wunderbare Taten verrichtend. So soll er z. B., als er einst nachts seinen Schülern einen Text auslegte und die Lampe erlosch, den Unterricht bei dem Lichte, das den Nägeln seines großen Zehes entströmte, fortgesetzt haben.

Als Madhva 79 Jahre alt geworden war, kam die Zeit heran, wo er seinen Schülern entrissen werden sollte. Als er ihnen am 9. Tage der hellen Hälfte des Monats Māgha die Aitareya-Upaniṣad erklärte, entrückten ihn die Götter, während ein Blumenregen fiel und himmlische Musik ertönte, aus ihrer Mitte. Madhva entschwand dem Blick der Irdischen; nach dem Glauben seiner Anhänger weilt er bis zum Ende unseres Weltalters in Badarikâśrama, der Einsiedelei Vyāsas, um dann, wenn Vāyu, dessen avatāra er ist, seine Existenz als solcher endet, zu Brahmā zu werden.

3. Der historische Madhva.

Die Lebensgeschichte Madhvas, die im vorigen Abschnitt ihren Hauptpunkten nach mitgeteilt worden ist, trägt einen durchaus mythischen Charakter. Obwohl der Verfasser der beiden Werke, deren Hauptinhalt wir wiedergegeben haben, der „Maṇimañjarī“ und des „Madhvavijaya“, der Paṇḍitâcārya Nārāyaṇa der Sohn des von Madhva selbst bekehrten Trivikrama war und für seine Schriften noch die Mitteilungen von andern Schülern Madhvas benutzt hat[1]), machen seine Werke von Anfang bis zu Ende vollständig den Eindruck von erbaulichen Legendensammlungen. Alles Geschichtliche tritt zurück hinter dem Wunderbaren; die Angaben über die Zeitumstände, über die Könige, mit denen Madhva zusammentraf, über die Gelehrten der Advaita-Schule, mit denen er zu kämpfen hatte, sind so ungenau und dürftig, daß es schwer ist, im Einzelnen Wahrheit und Phantasie zu trennen. Der Hang zum Mirakelhaften, der durch den Geist des wundersüchtigen Zeit-

1) „Daśamati-śiṣyaḥ kaścic chubha-janatāyai kutūhalanatāyai | vividha-suvṛttaṃ vākyaṃ kāvyam ivôce sa nāyaka-stavakam“ (Mvij X, 2).

alters, in welchem Nārāyaṇa schrieb und durch die ganze Anlage seiner Werke bedingt wurde[1]), ist zudem so stark, daß er den Autor ganz in seinen Bann zieht. Nārāyaṇa will nicht nur den so hoch verehrten Lehrer als den überall siegreichen Verkünder eines von dem heiligen Vyāsa persönlich approbierten Vedântasystems darstellen, sondern zugleich als eine irdische Erscheinungsform des Gottes Vāyu. Überall macht sich daher bei ihm die Tendenz geltend, Heldentaten, die von Vāyus Inkarnationen Hanumat und Bhīma erzählt werden, auch von Madhva zu berichten. Das Bestreben, seinen Meister als einen von Viṣṇu besonders begnadeten Menschen zu erweisen und ihn anderen Heiligen vor ihm nicht nachstehen zu lassen, hat ihn weiterhin dazu veranlaßt, dem Bilde, das er von Madhva entwirft, allerlei Züge aus anderen Legendenkreisen einzufügen.

Bei dieser Beschaffenheit unserer Hauptquelle für die Lebensgeschichte Madhvas bedarf es keiner weiteren Ausführungen dafür, daß sie nur in geringem Umfange und mit großer Vorsicht als historische Urkunde angesehen werden kann. Aber auch andere Traditionen, welche bei den Anhängern Ānandatīrthas im Umlauf sind, müssen mit größter Zurückhaltung behandelt werden.

Die erstaunliche Sorglosigkeit, welche die Überlieferung der Mādhvas der Feststellung historischer Fakten in der Geschichte ihres Meisters entgegenbringt, äußert sich am deutlichsten in dem Umstande, daß über Madhvas Lebenszeit die widersprechendsten Anschauungen verbreitet sind. In Madhvas „Mahābhārata-tātparya-nirṇaya“ wird an zwei Stellen[2]) Madhvas Geburtsjahr mit 4300 der Kali-Ära (1199 A. D.) angegeben. In Listen, welche sich in Mādhva-Klöstern finden, wird hingegen als Geburtsdatum der 4. Tag der dunklen Monatshälfte von Āṣāḍha im Jahre Vilambi, dem 4220. des Kali-Yuga, dem 1040. der Śaka-Ära (28. Juni 1119 A. D.) bezeichnet, während als Tag seines Verschwindens von dieser Welt der 9. Tag der hellen Hälfte des Māgha im Jahre Piṅgala, Śaka 1119 (18. Januar 1198 A. D.) gilt. Da nun in

1) Die „Maṇimañjarī“, welche die Vorgeschichte Madhvas erzählt, ist inhaltlich in der Hauptsache eine Schmähschrift gegen Śaṅkara; die eigentliche Biographie Madhvas, der „Madhva-vijaya“ aber bezeichnet sich selbst als ein „großes Kunstepos“ (mahākāvya). In einem solchen sind aber nach Daṇḍin, Kāvyâdarśa I, 14 f. Schilderungen bestimmter Zustände und Vorgänge vorgeschrieben, welchem Gebot auch Nārāyaṇa so weit als angängig nachzukommen bemüht ist.

2) Mbhtp IX, 100 und XXXII, 131. Die letztere Stelle lautet: „catuḥ-sahasre triśattôttare gate saṃvatsarāṇām tu Kalau pṛthivyām | jātaḥ punar vipra-tanuḥ sa Bhīmo daityair nigūḍham Hari-tattvam āha“.

Klosterlisten mitunter als Geburtsjahr das Jahr der geistigen Geburt, d. h. des Eintritts in den Orden betrachtet wird, so nimmt S. Subba Rau an, daß die Geburt Madhvas einige Jahre vor 1040 Śaka, etwa zwischen 1025 und 1029 Śaka (1103 oder 1109 A. D.) anzusetzen sei[1]).

Mit beiden Daten stimmen nun aber epigraphische Zeugnisse nicht überein, Inschriften, in welchen ein Zeitgenosse und Schüler Madhvas, Nāraharitīrtha, als lebend genannt wird, und die aus den Jahren 1186—1212 Śaka stammen. C. M. Padmanabha Char schließt aus diesem und andern Gründen, daß die Angaben im Mbhtp und in der Klosterliste unrichtig seien und nimmt als Lebenszeit des Meisters die Jahre 1237—1317 A. D. an[2]).

R. G. Bhandarkar kommt bei der Prüfung des Verhältnisses der beiden traditionellen Daten und der Aussage der Inschriften zu einem anderen Ergebnis, das insofern viel für sich hat, als es die verschiedenen Zahlenangaben mit einander in Verbindung zu setzen vermag. Er schreibt „If Nāraharitīrthas active period extended from Saka 1186 to 1215, his master could not have died in Śaka 1119, i. e. fully 67 years before. It seems therefore reasonable to take the date given in Madhva's Mbhtp, which is 4300 of the Kali age, to be the correct date of his birth. It corresponds to Śaka 1121, which, bearing in mind the fact that some use the current year of an era and some the past, we must regard as equivalent to Śaka 1119, the date given in the lists for Ānandatīrtha's death. But instead of taking it as the date of his death, we shall have to regard it as the date of his birth. He lived for 79 years according to the current account, so that his death must be placed in Śaka 1198. This agrees with the tradition existing in the Maṭha at Phalmāru, near Mulki in South Canara, to the effect that Ānandatīrtha was born in Śaka 1119 and died in Śaka 1199 (Ep. Ind. Vol. VI, p. 263, note)“[3]). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch G. Vencoba Rao, der das Geburtsdatum Madhvas mit Śaka 1118 (oder 1120), den Tod mit Śaka 1197 ansetzt[4]). Mit einiger Wahrscheinlichkeit wird man demnach annehmen können, daß Madhva von um 1199 bis 1278 n. Chr. gelebt habe.

---

1) S. Subba Rau „The Bhagavadgita“ p. XVIII.

2) C. M. Padmanabha Char „The Life and Teachings of Sri Madhva“ pp. 27 f., 69.

3) R. G. Bhandarkar „Vaiṣṇavism, Śaivism etc.“ p. 59.

4) G. Vencoba Rao, „Sketch of the History of the Madhva Acharyas“. Indian Antiquary 43 (1914) p. 262 ff.

Wenn diese Zahlen richtig sind, wäre er also ein Zeitgenosse von Albertus Magnus (1193—1280) oder von Franz von Assisi (1182—1226) und Thomas von Aquino (1225—1274) gewesen.

Auch über die genaue Lage von Madhvas Geburtsort herrscht Meinungsverschiedenheit. Die Stadt Rajatapīṭha, in deren Nähe das Dorf Pājakakṣetra gelegen haben soll, in welchem Madhva geboren wurde, wird vom Imperial Gazetteer[1]) und auf seiner Angabe fußend auch von R. G. Bhandarkar[2]) und andern Gelehrten mit Kalliānpur identifiziert. Nach der gewöhnlichen Anschauung ist jedoch Rajatapīṭha ein Name von Uḍipi selbst, ebenso wie Śivalli. C. M. Padmanabha Char schreibt darüber: „Udupi is a short designation for Chandra Mouleeswara, Udupa being the Sanskrit word for the Moon. In the temple of Ananteswara, the deity is seated on a pedestal of silver. Hence the town is known as Rajata Peetapura. Shivalli is a corrupt form of the Canarese expression Siva Belli, the silver of Siva, in allusion to the silver pedestal aforesaid“ [3]). Pājakakṣetra muß demnach in der Umgegend von Uḍipi gelegen haben; nach C. H. Krishnaswami Aiyar ist es das heutige Dorf Belle, sechs Meilen südöstlich von Uḍipi[4]).

Über die politischen Zustände zu Madhvas Zeit[5]) erfahren wir aus dem Mvij nur spärliche Einzelheiten; auch die Orte, an denen sich die verschiedenen Ereignisse im Leben des Propheten abgespielt haben sollen, lassen sich nicht immer mit Sicherheit feststellen. Krishnaswami Aiyar und Padmanabha Char haben versucht, in ihren Biographien Madhvas die Angaben des Mvij mit historischen Geschehnissen in Zusammenhang zu bringen, doch können ihre Untersuchungen nicht als abschließend gelten, zumal da sie in ihren Ergebnissen vielfach von einander abweichen, weil sie über Madhvas Lebenszeit und über die von ihm besuchten Gegenden z. T. verschiedenen Anschauungen folgen. Eine kritische Behandlung des Mvij durch einen mit der Geschichte Kanaras vertrauten Forscher wäre deshalb erwünscht.

---

1) „Kalliānpur. — Village in the Udipi tāluk of South Kanara District, Madras, situated in 13° 24′ N and 74° 44′ E. It is conjectured to have been the Kalliana mentioned by Cosmas Indicopleustes as the seat of a bishop in the sixth century. It is also the reputed birthplace of Madhvàchārya, the Vaishnavite reformer, who was born about A. D. 1199. The Portuguese established a factory here in 1678“ (Imperial Gazetteer of India. Vol. XIV p. 314. Oxford 1908).

2) R. G. Bhandarkar „Vaiṣṇavism, Śaivism etc.“ p. 58 Anm. 1.

3) C. M. Padmanabha Char, l. c. p. 11.

4) C. H. Krishnaswami Aiyar, „Sri Madhwacharya“ p. 14.

5) Einen kurzen Überblick gibt Vencoba Rao zu Beginn seines Artikels Ind. Antq 43 (1914) p. 233.

Wenn somit auch Manches, was der Mvij über Madhvas Leben mitteilt, fraglich bleibt und viele von den Wundergeschichten, die er berichtet, in das Gebiet der Legende verwiesen werden müssen, so liegt darum aber m. E. noch kein Grund vor, alles, was Nārāyaṇa bietet, in Zweifel zu ziehen. Man darf wohl annehmen, daß seine Mitteilungen über die Herkunft und Heimat des großen Theologen und die allgemeinen Umrisse des von ihm gegebenen Lebenslaufes den Tatsachen entsprechen, und daß auch das Charakterbild, das er von dem Meister entwirft, trotz der starken Übermalung mit dem Firnis des Glaubens, in vielem Wesentlichen richtig ist.

Madhva hat in seinen Kommentaren mehrfach die äußeren Merkmale (lakṣaṇa) eines großen Lehrers aufgezählt[1]); es ist nicht unwahrscheinlich, daß er die Maße, die er für den Körper eines idealen Guru gibt, denen seines eigenen Leibes angepaßt hat, zumal da die Tradition behauptet, daß er die von ihm angegebenen Kennzeichen eines großen Mannes besessen habe. Danach muß Madhva außergewöhnlich groß und kräftig gebaut gewesen sein. Im Einklang hiermit steht die Überlieferung, welche ihn Proben außerordentlicher Stärke geben läßt. Belustigend ist die Mvij X, 37f. berichtete Geschichte von dem Ringkampf mit 15 Schülern, die sich ihrer Kraft gerühmt hatten und die der Guru allesamt zu Boden warf. Eine Erzählung von einem schweren Stein, den er allein zu heben vermochte (Mvij XVI, 7), scheint auch durch eine Inschrift in gewissem Umfange eine Bestätigung zu finden[2]). Die große physische Kraft, die Madhva innewohnte, äußerte sich, der Tradition zufolge, auch in der außerordentlichen Eßlust, die er bei Gelegenheit entfaltete. Einmal aß er 5 oder 6 Mahlzeiten, die ihm Verehrer darboten, auf einmal, weil er seinen Aufenthalt nicht auf mehrere Tage ausdehnen konnte und keinen seiner gütigen Gastgeber verletzen wollte (Mvij IX, 7). Ein anderes Mal soll er nach einem Diner noch 200 Bananen verzehrt und seinem Wirte diese seine erstaunliche Befähigung damit erklärt haben, daß das Verdauungsfeuer in seinem Bauche daumendick sei und deshalb jede Speise schnell und mühelos verbrenne (Mvij V, 32f.). Wenn

1) S. unten S. 74 Anm. 1.

2) Lewis Rice, Epigraphia Carnatica VI p. 27 schreibt zu der Inschrift Mg 89, welche in Māvinakere gefunden wurde und die nach ihm aus dem Jahre 1240 stammt: „It is an inscription on the top of a big boulder called the Bhīmanakallu at the Ambātīrtha in the Tungā river. It states that the rock was brought there and set up with one hand by Madhvâcārya." Die Inschrift lautet „Śrī-Madhvâcāryair eka-hastenânīya sthāpitā śilā".

Madhva wirklich einen so gewaltigen, selbst für einen Brahmanen erstaunlichen Appetit besaß[1]), wie die Überlieferung behauptet, so erscheint die Energie doppelt bewunderungswürdig, mit welcher er sein asketisches Leben durchführte und sich von Zeit zu Zeit langwierige Hungerkuren auferlegte.

Nach allem, was wir von Madhva wissen, muß sich bei ihm mit einem gesunden Körper auch ein reger Geist verbunden haben. Die zahlreichen auf uns gekommenen Schriften, die seinen Namen tragen, die Bewunderung und Verehrung, die ihm seine Schüler zollten und die aufs deutlichste in den vielen Werken seiner Anhänger fühlbar ist, schließlich die Erfolge, die seine Lehrtätigkeit aufzuweisen hatte — all dieses beweist, daß er ein Genius von nicht alltäglicher Begabung war, der nicht nur über eine reiche Belesenheit und eine große Neigung zum selbständigen Denken verfügte, sondern auch imstande war, seine Gedanken in klarer und ansprechender Form schriftlich niederzulegen und in überzeugender Weise vorzutragen. Mit der ihm innewohnenden Sicherheit und der fanatischen Überzeugung von der Richtigkeit der von ihm verkündeten Lehren, mit welchen er bei literarischen Fehden und Wortgefechten in die Schranken trat, mag er seinen Jüngern als der Meister erschienen sein, dem sich alle Zweifel gelöst haben und der deshalb andern alle Zweifel zu nehmen vermag[2]). Wenn wir auch berechtigten Grund zu der Annahme haben, daß Madhva nicht überall bei den Disputationen mit anderen Philosophen so glänzend abgeschnitten hat, wie Nārāyaṇa es darstellt — selbst bei seiner Schilderung des Redekampfes in Trivandrum hatte Madhva keinen Sieg auf der ganzen Linie zu verzeichnen — so hat er doch zweifellos auf das geistige Leben seines Heimatlandes einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt, einen Einfluß, der bis in unsere Zeit fortgewirkt hat. Hierzu hat zweifellos nicht allein der Umstand beigetragen, daß Madhva ein philosophischer Kopf war, der seine Lehren scharfsinnig zu begründen und durch gewandte, wiewohl spitzfindige Interpretationen von Stellen aus heiligen Texten zu belegen wußte, sondern auch die Tatsache, daß er durch sein sittliches Vorbild und durch die ethischen Gebote,

---

1) Die Brahmanen sind seit jeher als starke Esser berühmt. Vergl. den folgenden Spruch, Subhāṣitârṇava 130 (Böhtlingk, Indische Sprüche[2] Nr. 2552):

„tāvad vipreṇa bhoktavyaṃ yāvat patati mūrchitaḥ
punar utthāya bhoktavyaṃ yāvat prāṇair na mucyate"

„Ein Brahmane, der soll essen, bis er fällt in Ohnmacht, dann —
Soll er aufstehn, weiteressen, bis er nicht mehr atmen kann."

2) asaṃśayaḥ saṃśayacchid gurur ukto manīṣibhiḥ (Mbhtp I, 124).

die er seinen Anhängern einschärfte, auch auf breitere Volksschichten einzuwirken verstand. Die Reformen, die er im Ritual des Tempels von Uḍipi einführte, die straffe Klosterzucht, die er schuf, der enge Zusammenhalt unter den Laien, den er dadurch erzielte, daß er ihnen das Tragen von äußern Erkennungszeichen vorschrieb und ihnen die peinliche Befolgung gewisser Gebote (Fasten am Ekādaśī-Tag u. ä.) zur Pflicht machte, dies alles zeigt, daß Madhva kein weltfremder Ideologe, sondern ein tatkräftiger Organisator war, der auch dem Leben seiner Anhänger feste Normen aufzuprägen wußte. Wenn wir weiter noch hören, daß Madhva ein erfolgreicher Dichter und Sänger war und gelegentlich durch Yogī-Kunststücke Ungläubige zu überzeugen vermochte [1]), so begreifen wir die Beliebtheit, deren er sich bei seinen Lebzeiten in weiten Kreisen erfreute und die Volkstümlichkeit, die sein Name noch heute in seinem Heimatlande besitzt.

4. Die Werke Madhvas.

Madhva ist nach der indischen Tradition der Verfasser von 37 Werken. Die Titel derselben sind folgende:

I. Kommentare und Erläuterungsschriften

a. zu vedischen Hymnen und Opferwerken:

1. Ṛg-bhāṣya, Kommentar zu Ṛgveda I, 1—40.
2. Karmanirṇaya, Erörterungen im Anschluß an Aitareya-Brāhmaṇa 4, 1—4; Aitareya-Āraṇyaka 4, 1 und die darin behandelten Veda-Hymnen.

b. zu den Upaniṣaden [2]):

1. Aitareya-Upaniṣad-bhāṣya,
2. Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya,
3. Chāndogya-upaniṣad-bhāṣya,
4. Taittirīya-upaniṣad-bhāṣya,
5. Īśâvāsya-upaniṣad-bhāṣya,
6. Kāṭhaka-upaniṣad-bhāṣya,
7. Ātharvaṇa-[Muṇḍaka-]upaniṣad-bhāṣya,
8. Māṇḍūka-[Māṇḍūkya-]upaniṣad-bhāṣya,
9. Ṣaṭpraśna-upaniṣad-bhāṣya,
10. Talavakāra-[Kena] upaniṣad-bhāṣya.

---

1) So wird Mvij X, 53 erzählt, wie Madhva durch die Macht seines Gesanges aus Samenkörnern Blumen wachsen ließ. Dasselbe Wunder wurde nach Mvij XVI, 2 später noch einmal vor einem ungläubigen König wiederholt. Möglicherweise handelt es sich hier um hypnotische Experimente.

2) In der Reihenfolge der Gesamtausgabe.

c. zu epischen und purāṇischen Werken:

1. Mahābhārata-tātparyanirṇaya,
2. Bhagavadgītā-bhāṣya,
3. Bhagavadgītā-tātparyanirṇaya,
4. Bhāgavata-[purāṇa-]tātparyanirṇaya.

d. zu den Vedântasūtren.

1. Brahmasūtra-bhāṣya,
2. Brahmasūtra-aṇubhāṣya,
3. Brahmasūtra-anuvyākhyāna,
4. Brahmasūtra-anuvyākhyānyāyavivaraṇa.

II. Selbständige Schriften.

1. Pramāṇalakṣaṇa, über die Erkenntnisnormen,
2. Kathālakṣaṇa, über die Mittel des Redekampfes,
3. Upādhikhaṇḍana, Widerlegung der upādhi-Lehre der Advaitins,
4. Māyāvādakhaṇḍana, Widerlegung der Māyā-Lehre der Advaitins,
5. Prapañcamithyātvânumānakhaṇḍana, Widerlegung der Lehre der Advaitins, daß die vielheitliche Welt nur Trug sei,
6. Tattvôdyota, Verteidigung der Dvaita-Lehre,
7. Tattvaviveka, über die verschiedenen Weltprinzipien,
8. Tattvasaṃkhyāna, Aufzählung der Weltprinzipien,
9. Viṣṇutattvanirṇaya, über das Wesen Viṣṇus,
10. Tantrasārasaṃgraha über Mantras, Götterbilder, Meditation u. ä.,
11. Kṛṣṇâmṛtamahârṇava, über gute Werke und Riten,
12. Sadācārasmṛti, über die täglichen religiösen Pflichten,
13. Yatipraṇavakalpa, Belehrung des Schülers durch den Lehrer über die rechte Meditation,
14. Jayantīnirṇaya, über die Feier von Kṛṣṇas Geburtsfest,
15. Yamakabhārata, Lobpreis auf Kṛṣṇa,
16. Narasiṃhanakhastotra, Hymnus auf Viṣṇu,
17. Dvādaśastotra, 12 Hymnen auf Viṣṇu.

Neben diesen Werken, die allgemein als von Madhva verfaßt gelten, werden ihm in Handschriften-Katalogen noch eine große Anzahl anderer zugeschrieben. Mit Ausnahme einiger, bei welchen eine derartige Tradition betr. seiner Autorschaft zu bestehen scheint, handelt es sich jedoch nur um Schriften von Autoren, deren Namen an den seinen anklingen, die aber nichts mit ihm zu tun haben. So identifiziert z. B. Aufrecht in seinem Catalogus Catalogorum fälschlich den bekannten Advaitin Ānandagiri mit Ānandatīrtha und führt deshalb eine große Reihe von Werken jenes Mannes als von Madhva verfaßte auf.

Ob die genannten 37 Werke tatsächlich alle von Madhva verfaßt worden sind, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Ein innerer Grund scheint nicht gegen Madhvas Autorschaft zu sprechen; denn wenn auch in den 37 Büchern vielfach Widersprüche zutage treten, indem z. B. dieselben Stellen aus Śruti und Smṛti verschieden ausgelegt werden, so ist dies darum noch kein Beweis gegen ihre Echtheit, da es nur natürlich ist, daß ein Schriftsteller zu verschiedenen Zeiten seines Lebens dieselben Dinge etwas anders ansieht und da Madhva zudem auch in seinen Kommentaren mitunter mehrere Interpretationen neben einander gibt. Den gelegentlich vorkommenden Differenzen in einzelnen nebensächlicheren Lehrpunkten wird man bei einem indischen Denker umso weniger Gewicht beilegen dürfen, weil in Indien vieles, das uns unvereinbar erscheint, nicht als zueinander im Gegensatz stehend empfunden wird. Für die Verfasserschaft Madhvas kann hingegen angeführt werden, daß Nārāyaṇa, der Sohn von Madhvas Zeitgenossen Trivikrama, von fast allen an den entsprechenden Stellen seines „Madhva-vijaya" erzählt, wann sie Madhva verfaßt haben soll, daß Jayatīrtha, der etwa zwei Menschenalter nach Madhva schrieb, schon viele von ihnen kommentiert hat und daß sie alle in einem alten Memorialverse, dem „Grantha-mālikā-stotra" angeführt werden[1]).

Zweifelhaft bleibt es, ob die Form, in der uns die Werke vorliegen, wirklich überall die ursprüngliche ist. Der Umstand, daß hie und da Partien aus einer Schrift in ähnlicher Form auch in einer anderen wiederkehren, macht es möglich, daß ein Schüler oder Kommentator in ein Werk Stücke aus einem anderen eingefügt haben kann, auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß Abschreiber und Bearbeiter Interpolationen vorgenommen haben. Eine Prüfung der Echtheit der Überlieferung muß späteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.

Madhvas Schriften zerfallen, ihrer Anlage nach betrachtet, in zwei Gruppen: in Kommentare oder andere, der Erläuterung von heiligen Texten gewidmete Werke und in selbständige Traktate. In den Schriften der ersten Gruppe unternimmt es Madhva in mehr oder weniger engem Anschluß an Abschnitte aus der Śruti oder Smṛti seine Lehre darzustellen. Das Verhältnis von Text und Kommentar zu einander ist sehr verschieden. Während in einigen Werken der Wortlaut des Textes selbst zum Ausgangs-

1) Derselbe ist abgedruckt bei R. G. Bhandarkar, Report 1882/83 (Bombay 1884) p. 203 f.

punkt genommen und aus ihm heraus interpretiert wird, hängt in anderen das, was im Kommentar ausgeführt wird, nur lose mit dem Text zusammen, und zuweilen begnügt sich Madhva überhaupt nur damit, das, was er für die Quintessenz eines Textes hält, in seinen eigenen Worten oder durch Zitate zu geben. Madhvas Auslegung zeugt von bedeutendem Scharfsinn und großer Originalität; sie ist darum aber zumeist von großer Künstlichkeit und Willkür. Madhva geht bei der Deutung sehr selbständig vor und weicht namentlich in seinen Bhāṣyas zu vedischen Texten und zu den Brahmā-Sūtren von aller Tradition völlig ab. Ein Vergleich seiner Erklärungen mit denen anderer Kommentatoren lehrt dies auf den ersten Blick. Mit Recht hat daher schon P. T. Srinivasa Iyengar über Madhvas Brahma-sūtra-bhāṣya gesagt: „By comparing Śaṅkara's and Rāmānuja's Bhāshyas, Sūtra by Sūtra, a comparative study of their common points and divergences can be made. But Madhva's Bhāshya strikes such original lines, that therein is visible most plainly how the traditional interpretations of the Sūtras having become lost, the Bhāshyakāras, commentators, were untramelled and could make out whatever they wanted from the Sūtras“ [1]). Vom Standpunkt des Historikers und Philologen kann man in der Tat nur feststellen „que, la plupart du temps, ses explications sont forcées, fantaisistes et trop sectaires“, wie V. S. Ghate sagt [2]). Ihm aus der Art seines Vorgehens einen Vorwurf zu machen — etwa wie dies O. Böhtlingk mit Śaṅkara getan hat —, wäre natürlich ganz verfehlt, denn Madhva ist Theologe, nicht Philologe, und seine Absicht ist es nicht, den ursprünglichen Sinn einer Textstelle zu ermitteln, sondern darzutun, daß sie seine Lehre bestätigt. Einige Beispiele für Madhvas Interpretationsweise werden uns unten bei Behandlung seiner Lehre begegnen; im Einzelnen brauche ich auf dieses Thema nicht näher einzugehen, da V. S. Ghate in seinem Werke „Le Védanta, Étude sur les Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires“ das Verhältnis von Madhvas Bhāṣya zu den Sūtras Vyāsas eingehend behandelt hat und für Madhvas Upaniṣaden-Kommentare das gilt, was Betty Heimann in ihrer Studie über „Madhvas Kommentar zur Kāṭhaka-Upaniṣad“ S. 6f. ausgeführt hat. Bei Madhvas Erläuterungsschriften zur Bhagavad-gītā und zum Bhāgavata-purāṇa tritt, in der Hauptsache wenigstens, kein so scharfer Gegensatz zwischen

1) P. T. Srinivasa Iyengar „Outlines of Indian Philosophy“ Benares and London, 1909, p. 96.

2) V. S. Ghate „Le Védanta“ p. 128.

dem Sinn des ursprünglichen Textes und dem seiner Auslegung hervor. Dies hat seinen Grund darin, daß diese Werke in ihren wesentlichen Anschauungen, vor allem in dem viṣṇuitischen Monotheismus, den sie predigen, mit den seinigen schon von sich aus übereinstimmen. Im Einzelnen herrschte aber auch hier bei Madhva natürlich die Tendenz vor, seine Dvaita-Lehre überall deutlich ausgesprochen zu finden. Dies zwingt ihn des öfteren dazu, dem Sinn dieser Werke Gewalt anzutun, da diese, obwohl spezifisch viṣṇuitisch, doch monistischen Anschauungen nicht fernstehen.

In seinen selbständigen Traktaten wie in seinen Kommentaren erweist sich Madhva als ein geschickter Schriftsteller, der die Sprache mit großer Gewandtheit handhabt. Er versteht es oft meisterhaft, in wenigen Worten viel zu sagen und große Gedankenketten knapp zusammenzudrängen. Die Kürze des Ausdrucks, deren er sich befleißigt, macht es begreiflich, daß sich schon frühzeitig eine reiche Kommentatorentätigkeit seiner Hauptwerke angenommen hat und daß seine Gedanken vielfach erst in der ausführlichen Darlegung der Erklärer einen tiefgehenden Einfluß auf das geistige Leben Indiens ausgeübt haben. Im Mahābhārata-tātparya-nirṇaya, in welchem Madhva in gebundener Rede den Inhalt des ganzen Epos erzählt, und in andern metrisch abgefaßten Schriften, zeigt der Philosoph, daß es ihm auch nicht an dichterischer Befähigung fehlte. Seine Vorliebe für Verse tritt übrigens z. T. auch in seinen Prosaschriften und Kommentaren hervor, die durch die Überfülle von metrischen Zitaten, welche sie enthalten, fast wie ein poetisches Florilegium mit eingeschobenen Prosastellen wirken.

5. Die Herkunft der Lehre Madhvas.

Gleich Rāmânuja und anderen Reformatoren ist Madhva nicht in der Lehre aufgezogen worden, deren Prophet er später war. Nārāyaṇa berichtet, daß Madhvas Lehrer Acyutaprekṣa der Advaita-Lehre anhing und erst später durch den Einfluß seines Schülers dem Dvaita-mata gewonnen wurde. Nach der Darstellung dieses Autors sollen die Viṣṇu-Anhänger in Uḍipi durch den von den Advaitins ausgeübten Terror so eingeschüchtert worden sein, daß sie sich der monistischen Philosophie angeschlossen hatten, wenn sie auch den Viṣṇu-Glauben noch hochhielten und manche von ihnen insgeheim dualistische Überzeugungen nicht aufgegeben hatten.

In welcher Weise diese Verbindung von Advaita und Viṣṇuismus im Einzelnen zu denken ist, läßt sich aus Nārāyaṇas Be-

merkungen nicht mit voller Deutlichkeit ersehen. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehörte der Kreis, in dem Madhva aufwuchs, dem Bhāgavata-Sampradāya an. Die Bhāgavatas[1]) sind Angehörige einer Religionsgemeinde, welche eine Zwischenstellung zwischen den Anhängern Śaṅkaras und den viṣṇuitischen Sekten einnimmt. Sie gelten als Smārtas, weil sie das von der Tradition gelehrte Ritual verwenden und Śaṅkaras akosmistischem Theopanismus anhängen. Sie verehren gleicher Weise Viṣṇu und Śiva, die sie für identisch halten, haben aber eine besondere Vorliebe für Viṣṇu, was äußerlich schon darin zum Ausdruck kommt, daß ihr Hauptwerk das Bhāgavata-Purāṇa ist. Die Sekte ist in Südindien verschiedentlich vertreten, am zahlreichsten aber seit jeher im kanaresischen Sprachgebiet. Es scheint, daß die bedeutendsten Tempel, welche Madhva in seiner engeren Heimat vorfand, in ihrem Besitz waren, wie sich aus der für sie charakteristischen Verbindung von viṣṇuitischen und śivaitischen Kultelementen ergibt[2]). Im Anantêśvara-Tempel in Uḍipi befindet sich z. B. ein Liṅga als Kultobjekt, das als heiliger Sitz des Paraśurāma gilt, und an andern Orten heißt die dort verehrte Gottheit Śaṅkara-Nārāyaṇa oder Hari-Hara. Das Tempelritual steht stark unter dem Einfluß der Vorschriften der śivaitischen Āgamas; das Śiva-sahasranāman wird ebenso oft rezitiert als die Litanei der tausend Namen Viṣṇus. Spezifisch viṣṇuitisch ist es hingegen wieder, wenn auf das Fasten an den Ekādaśī-Tagen der größte Wert gelegt wird. Der Umstand, daß der Bhāgavata-Sampradāya gerade in Madhvas Heimat Boden gefaßt hatte, legt es nahe, anzunehmen, daß auch Madhva ihm ursprünglich angehörte. Hierzu paßt es auch gut, daß Madhvas Anhänger dasselbe Stirnzeichen tragen wie die Mitglieder des Bhāgavata-Sampradāya[3]) und daß die Mādhvas im Gegensatz zu anderen viṣṇuitischen Sekten[4]) dem Śivaismus nicht direkt feindlich gegenüberstehen[5]).

---

1) Das Wort „Bhāgavata“ ist hier in einem speziellen Sinne zu fassen; in weiterem Sinne wird es bekanntlich als Bezeichnung für alle Vaiṣṇavas angewandt. — Über den Bhāgavata-Sampradāya vergl. Farquhar „Outlines of the Rel. Lit. of India“ p. 142, 181, 233, 297.

2) Padmanabha Char, l. c. 12

3) ib. p. 12, 395.

4) Vergl. die Nachweise in meinem Buch „Der Hinduismus“ S. 383.

5) Padmanabha Char, l. c. 258. Padmanabha Char hält es deshalb auch für möglich, daß Madhvas Vorfahren und Standesgenossen Śivaiten waren. So sagt er, l. c. 12 „It is a matter for conjecture, whether the Shivalli Brahmins of the period prior to Sri Madhva's avatar, were Sivites pure and simple, or belonged to the subdivison of Brahmins known as the followers of the Bhagavata Sampra-

Madhvas eigenes religiöses System unterscheidet sich von dem des Bhāgavata-Sampradāya im Wesentlichen durch zwei Punkte: einmal durch die ausschließliche Verehrung Viṣṇus als des höchsten Gottes und sodann durch die völlige Verwerfung der Advaita-Lehre. Diesen beiden Hauptpunkten gegenüber kommen alle anderen Momente erst in zweiter Linie in Betracht. Wodurch die Abkehr Madhvas von den Lehren seines Guru bedingt war, läßt sich schwer feststellen. Anscheinend sind ihm bei der Lektüre des Bhāgavata-Purāṇa und anderer heiliger Schriften Zweifel an der Richtigkeit der Advaita-Theorie aufgestiegen, die ihn schließlich dazu führten, sie ganz aufzugeben und ein eigenes System aufzustellen.

Madhva trat nun aber nicht als der Erfinder einer neuen Philosophie und Theologie auf, sondern als der Verkündiger uralter Wahrheiten, die im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten seien. Die Dvaita-Lehre ist nach der Anschauung ihrer Anhänger anfangslos, wie der Veda, dessen echte und allein richtige Auslegung sie ist. Bei der Weltschöpfung teilte sie Viṣṇu in seiner Inkarnation als Haṃsa dem Gotte Brahmā mit und von diesem pflanzte sich die Tradition durch guruparamparā auf Madhva fort[1]).

Die Legitimation für die Richtigkeit der von Madhva verkündeten Lehre ist nach der Meinung der Mādhvas eine dreifache: die überirdische Herkunft Madhvas, die Belehrung, die er durch Vyāsa erhalten und die große Zahl von alten Texten, die er selbst als Beweis für die alte Herkunft seiner Lehre anführt.

Madhva gilt seinen Anhängern als avatāra des Vāyu. Ebenso wie in Kumārila Skanda, in Śaṅkara Śiva, in Rāmânuja Śeṣa, in Nimbārka der Diskus Sudarśana, in Vallabha Agni, in seinen Söhnen Kṛṣṇa, in Caitanya Kṛṣṇa, in Basava Śivas Stier Nandin irdische Gestalt angenommen haben sollen, soll sich in Madhva der nächst Viṣṇu bedeutendste Gott seines Systems, Vāyu, inkarniert haben. Ob Madhva sich selbst für eine Menschwerdung des Windgottes gehalten hat, oder ob ihn erst seine Verehrer dazu gemacht haben, steht nicht mit Sicherheit fest, denn die Stellen in Madhvas Werken, in denen er selbst auf seine göttliche Herkunft hin-

---

dayam". Schon Wilson, „Religious Sects of the Hindus" (London 1862), p. 149 hielt es für möglich, daß Madhva ursprünglich ein Śaiva gewesen sei. Die Annahme, daß Madhva zuerst ein Anhänger des Bhāgavata-Sampradāya war, hat aber zweifellos viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich.

1) Dvaita-Catechism § 26 nennt als Madhvas Gurus: Brahmā, Sanaka, Durvāsas, Jñānanidhi, Garuḍavāhana, Kaivalyatīrtha, Jñānêśatīrtha, Varatīrtha, Satyaprajña, Prājña, Acyutaprekṣa.

zuweisen scheint, können spätere Einschübe sein, wiewohl es nicht einzusehen ist, weshalb er sich nicht selbst für einen avatāra Vāyus gehalten haben sollte.

Seine Lehre will Madhva von Viṣṇu selbst bekommen haben. Der zweimalige Aufenthalt des Propheten bei Vyāsa[1]) bürgt den Mādhvas dafür, daß seine Schriften die richtige Auslegung des Gotteswortes enthalten. Ob den beiden Reisen Madhvas nach Vyāsas Einsiedelei irgend welche Tatsachen zugrunde liegen, sind wir heute natürlich nicht in der Lage festzustellen. Vielleicht hat sich Madhva längere Zeit in der Einsamkeit Kontemplationsübungen hingegeben, bei welchen er schließlich mit Vyāsa in Gedankenaustausch getreten zu sein glaubte — bei der großen Bedeutung, die Madhva den ihm im Zustande des samādhi zuteil gewordenen Eingebungen für die Erklärung von Textstellen beilegte, ist diese Erklärung nicht unwahrscheinlich. Die spätere Legende müßte dann seine rein geistigen Erlebnisse ausgeschmückt und in die Außenwelt verlegt haben.

Der Glaube, daß es möglich sei, mit Weisen der Vorzeit in persönlichen Verkehr zu treten, ist auch heute noch in Indien allgemein, denn nicht nur Vyāsa, sondern auch Paraśurāma, sowie Dattātreya, Matsyendra, Gorakṣanātha und andere Vollendete (Siddha) sollen in gewöhnlichen Sterblichen nicht zugänglichen Einsiedeleien in den Gebirgen leben und besonders begnadeten Menschen Rat erteilen können[2]). Da in Indien nur eine Lehre, welche sich einer uralten Herkunft rühmt, auf Anerkennung rechnen kann, hat fast jeder Reformator in dieser oder jener Weise seinen neuen Lehren das Ansehen hohen Alters zu geben versucht. Ein charakteristisches Beispiel hierfür bietet Vasugupta, der Übermittler der Śiva-Sūtras, welche im Gegensatz zu den früher in Kaśmīr herrschend gewesenen pluralistischen Anschauungen einen monistischen Śivaismus, das Pratyabhijñā-darśana oder Trika-śāsana lehren. Vasugupta soll die Sūtras (die wahrscheinlich doch wohl von ihm selbst herrühren) nach einer Version von einem Siddha erhalten[3]), nach einer anderen Überlieferung auf dem Mahādeva-

1) Vyāsa wird schon im Mahābhārata XII, 349 als Inkarnation Viṣṇus bezeichnet. Eine bildliche Darstellung des zu Vyāsas Füßen sitzenden Madhva habe ich auf Tafel 11 meines „Hinduismus“ (S. 96) wiedergegeben.

2) Dieser indische Glaube ist die Quelle der Lehre von den Mahātmās, welche in dem theosophischen System der Frau Blavatsky eine so große Rolle spielen. Es nimmt daher Wunder, daß ein Indologe erklären konnte, einen Glauben an Mahātmās gäbe es in Indien nicht!

3) J. C. Chatterji „Kashmir Shaivaism“ (Srinagar 1914), Fasciculus 1, p. 29.

Berge auf einem Stein eingegraben gefunden haben, auf welchen ihn Śiva im Traum hingewiesen hatte[1]).

Von dem Alter der Lehre Madhvas könnten uns mehr als diese Legenden die Zitate überzeugen, die er aus alten Schriften als Belege für die Richtigkeit seiner Lehre anführt. Die üblichen Stellen aus der Sruti und Smṛti[2]), die er beibringt, können freilich nicht als ausreichende Zeugen gelten, da Madhvas spezielle Anschauungen nur unter Zuhilfenahme indischer Interpretationskünste aus ihnen herausgelesen werden können. Hingegen zitiert Madhva außer diesen noch eine gewaltige Menge von anderen Werken, die zumeist der Āgama-Literatur anzugehören scheinen und die, soweit man nach den Auszügen urteilen kann, z. T. seiner Lehre sehr nahe stehen. Ich gebe im Folgenden eine Liste, die auf Notizen beruht, die ich mir bei der Lektüre gemacht habe.

1. Schriften mit vedischen Namen[3]).

a) Als „Śruti" bezeichnet:

Anabhimlāna-, Āgniveśya-, Ādyā, Āruṇi-, Indradyumna, Udāraśāṇḍilya-, Uddālaka-, Kamaṭha-, Kāṣāyaṇa-, Kauṇṭharavya-, Kauṇḍinya-, Kauśika-, Kauṣārava-, Gaupavana-, Cākrāyaṇa-, Jābāla-, Deva-, Dharma-, Nārāyaṇa-, Parama-, Pārāśaryāyana-, Pippalāda-, Paiṅgi-, Pautrāyaṇa-, Pauṣyāyaṇa-, Prācīnaśāla-, Barka-, Bṛhat-, Bhāllaveya-, Mahārava-, Mahāśālīna-, Māṭhara-, Māṇḍavya-, Mādhyandina- (Mādhyandināyana-), Maudgalya-, Vatsa-, Vimada-, Viśvambhara-, Śāṇḍilya-, Śārkarākṣa-, Saukarāyaṇa-, Sautrāyaṇa-, Sauparṇa-, Hiraṇyanābha-.

---

1) S. die Einleitung von Kṣemarājas Śivasūtravimarśinī.

2) Bemerkt werden möge hierzu, daß Madhva von Upaniṣaden außer den von ihm kommentierten Āruṇeya, Kauṣītaki, Garbha, Parama (? zu Viṣṇutattva p. 18 b), Mahā und Śvetâśvatara zitiert; von den Epen steht das Mahābhārata ganz im Vordergrunde; außer der Bhagavadgītā wird namentlich der Mokṣadharma und der Harivaṃśa oft angeführt. Von den Purāṇas fand ich alle außer Liṅga erwähnt, von den Upapurāṇas nur Āditya und Narasiṃha.

3) Obwohl diese Werke zumeist Namen von vedischen Schulen tragen, ist ihr Inhalt doch, nach den Zitaten zu urteilen, anscheinend rein viṣṇuitisch. Der alte Ursprung dieser Schriften ist deshalb auch in Indien in Zweifel gezogen worden, und die Mādhvas bemühen sich darum noch heute, zu zeigen, daß sie einem Veda angehören. So schreibt Gaṇḍīrāva Tālpadaṭūr "Śrī-Kṛṣṇa-bhakti" p. 75 „tāḥ sarvā anupalabdhā iti kecid vadanti. tāḥ kutra santīti. viṣaye yathāmati likhyate". Es folgt dann eine Aufzählung einer Reihe von diesen Werken mit Angabe ihres Veda. Danach gehören: zum Śāma-veda: Bhāllaveya- und Jābāla-Śruti, sowie Caturveda-śikhā; zum Yajur-veda: Paiṅgi-śruti; zum Atharvaveda: Śāṇḍilya-śruti. Paiṅgi- und Bhāllaveya- werden auch von Śaṅkara erwähnt (s. Deußen, System des Vedânta, Anhang III s. v.).

b) Als „Śākhā“ bezeichnet:

Āgniveśya-, Indradyumma-, Gaupavana-, Pippalāda-, Bābhravya-, Mādhuchandasa-, Vāruṇa-, Śāṇḍilya-.

c) Als „Khila“ bezeichnet:

Gautama-, Jābala-, Paiṅgi-.

d) Andere.

Caturveda-śikhā.

2. Saṃhitâs.

Adhyātma-, Antaryāmi-, Ātma-, Uddāma-, Kāla-, Gāyatrī-, Jyotiḥ-, Tattva-, Dharma-, Nāma-, Nārāyaṇa-[1]), Parama-[2]), Prakāśa-[3]), Prajāpati-[4]), Prāṇa-, Pramāṇa-, Pravṛtti-, Bṛhat-[5]), Brahma-[6]), Bhāgavata-[7]), Mahā-[8]), Māna-, Mānasa-, Mānya-, Mukti-, Yajuḥ-, Ramā-, Loka-, Varāha-[9]), Vimala-, Viśva-[10]), Viṣṇu-[11]), Vyoma-, Śaśvat-, Satya-[12]), Sāma-, Hayagrīva-[13]), Hari[14]).

3. Tantras.

Karma-, Nārāyaṇa-[1]), Puruṣottama-[15]), Bṛhat-[5]), Bhāgavata[7]), Viṣṇu-[11]), Vyāsa-[16]). — Tantranirukta, Tantranirṇaya, Tantrabhāgavata, Tantramālā.

---

1) Schrader „Introduction to the Pāñcaratra“ nennt in seiner Liste der Saṃhitās (p. 6ff.) unter Nr. 72 ein Werk dieses Namens.

2) Schrader Nr. 79? Ein Werk dieses Namens zitiert Rāmânuja zu BS. II, 2, 43, wie schon sein Vorgänger Yāmuna (s. Schrader, l. c. p. 17).

3) Schrader nennt (in der Liste Nr. 213) eine Parama-tattva-nirṇaya-prakāśa-saṃhitā, aus der er in der „Introduction“ viele Stellen anführt; manches hiervon, so namentlich das über die drei Klassen von Wesen Gesagte (Schrader, p. 86) stimmt ganz mit Madhvas Lehren überein. Ob aber dieses Werk wirklich mit dem von Madhva zitierten identisch sein kann, ist sehr ungewiß, da es keinen alten Eindruck macht (Schrader, l. c., p. 11, 86).

4) Schrader, l. c. p. 20.

5) Schrader, Nr. 215 nennt eine Bṛhad-brahma-saṃhitā (vgl. Schrader p. 13). Einige Stellen aus letzterer übersetzte R. Otto „Vischnu-Nārāyana“ [2] (Jena 1923).

6) Schrader, Nr. 103, vergl. Schrader p. 5 und das in Note 5) genannte Werk.

7) Schrader Nr. 105.

8) Schrader nennt (Nr. 110—113) eine Mahā-puruṣa-, Mahā-prājña-, Mahā-lakṣmī-, Mahā-sanatkumāra-saṃhitā.

9) Schrader Nr. 146 (s. auch Schrader, p. 18, 20).

10) Schrader Nr. 153.

11) Schrader Nr. 155ff.

12) Schrader Nr. 192.

13) Schrader Nr. 206 (vergl. Schrader p. 5, 18).

14) Schrader Nr. 207.

15) Schrader Nr. 91.

16) Schrader Nr. 171.

4. Mit „Tattva" bezeichnet[1]):
Dharma-, Parama-, Brahma-, Bhāva-, Mukti-, Vastu-, Śabda-, Sat-.

5. Mit „Viveka" bezeichnet:
Aṃśa-, Āśrama-, Karaṇa-, Guru-, Caitanya-, Tattva-, Dharma-, Priya-, Bhāva-, Bhakti-, Mahātattva-, Mukta-, Śakti-, Svātantrya-.

6. Mit „Nirṇaya" bezeichnet:
Upāsanā-, Jīva-, Tantra-, Bhoga-, Liṅga-, Vākya-, Vidyā-, Śabda-, Śruti-, Sāra-.

7. Mit „Sāra" bezeichnet:
Gati-, Tattva-, Brahma-.

8. Mit „Kalpa" bezeichnet:
Gītā-, Nārāyaṇâṣṭâkṣara-, Nārāyaṇagopāla-.

9. Mit „Vidyā" bezeichnet:
Traividyā-, Vaiśvānara-.

10. Mit „Yoga" bezeichnet:
Triyoga-, Dhyāna-, Vyāsa-.

11. Mit „Nirukta" bezeichnet:
Abhaya-, Nāma-, Vyāsa-.

Andere Werke.

Ādhara, Upāsanā-lakṣaṇa, Karmânupūrvī, Kālakīya[2]), Kāpileya[3]), Kriyāvidhāna, Guṇa-parama, Tattva-pratipatti, Tattvôdaya, Tattvôdyoga, Traikālya, Devatā-mīmāṃsā, Nāma-mahôdadhi, Nārāyanâdhyātma, Nivṛtta, Nairguṇya, Paryaṅkôpāsanā, Pavanavijaya, Prakāśikā, Prakṛṣṭa, Pratyaya, Pratyāhāra, Pradhyāna, Prabhañjana, Prabhāva, Prabhâvalī, Prabhāsaka, Pravṛtta, Brahmatarka, Brahma-darśana, Māhātmya, Mahā-mīmāṃsā, Mahā-vyākaraṇa, Mānasa, Māyā-vaibhava[4]), Vāyu-prokta[5]), Vāsudevâdhyātma, Vijñāna, Viṣṇudharma, Vaibhava[6]), Vaiśāradya, Vyāsa-smṛti, Ṣaḍguṇya, Sandhāna (Sandhyāna), Samanvaya, Sṛṣṭivikṣepa, Svābhāvya.

Die hier gegebene Liste bedarf zweifellos noch der Ergänzung und zwar nicht nur, weil mir bei der Lektüre einige Titel von Schriften entgangen sein können, sondern auch weil Madhva selbst eine Reihe von Zitaten mit „iti" anführt, ohne seine Quellen zu nennen. Aber auch in dieser unvollkommenen Gestalt läßt die

---

1) Die Werke der Klassen 4—11 könnten auch Kapitel je eines Werkes sein.
2) Schrader Nr. 30 (Kālikī)? 3) Schrader Nr. 28.
4) Schrader Nr. 120. 5) cf. Hopkins „Epic Mythology" p. 218.
6) Schrader Nr. 170.

Tabelle Schlüsse über die von Madhva benutzte Literatur zu. Mögen von den angeführten Titeln einige ausscheiden, weil sie verschiedene Namen des gleichen Werkes sind, andere, weil sie nur Teile von bekannten oder unbekannten Schriften bezeichnen, oder schließlich etliche, die zu Büchern der grammatischen, lexikographischen u. ä. Literatur gehören — die Mehrzahl aller Titel wird zweifellos der Āgama-Literatur zugewiesen werden müssen. Man sollte nun erwarten, unter diesen den Namen vieler von den Saṃhitās zu begegnen, welche F. O. Schrader zusammengestellt hat. Eigentümlicher Weise ist dies nun aber nicht der Fall. Nur eine kleine Anzahl der Titel kann mit solchen aus Schraders Liste als identisch gelten[1]); ob die Zitate aber wirklich aus den von Schrader angeführten, z. T. noch gar nicht zugänglichen Werken stammen, ist ungewiß. So bleibt denn eine große Fülle von Titeln übrig, die Werken zugehören, von denen wir nur aus den Zitaten Madhvas wissen. Das ist sehr bedauerlich, denn es handelt sich bei diesen gerade um Schriften, aus denen — nach den von Madhva angezogenen Stellen zu urteilen — sich ergeben würde, daß die wesentlichsten Punkte der speziellen Lehre Madhvas schon vor ihm in Āgama-Werken verkündet worden sind[2]).

Zur Erklärung dieses merkwürdigen Umstandes bieten sich zwei Möglichkeiten dar: entweder handelt es sich bei diesen Schriften um eine ganze große Literatur, welche uns entweder bisher unbekannt geblieben oder in den Jahrhunderten seit Madhva verloren gegangen ist, oder die Zitate sind (ganz oder zum Teil) von Madhva fingiert worden, um seiner Lehre ein größeres Ansehen zu geben. Beides kann der Lage der Dinge nach der Fall sein, und für die eine wie die andere Eventualität lassen sich Beispiele aus der indischen Religionsgeschichte anführen. Eine Lösung des Rätsels ist aber zur Zeit nicht möglich. Wir werden seiner Aufhellung näher kommen, wenn einmal alle Zitate in Madhvas Werken zusammengestellt und die aus bekannten Texten herrührenden verifiziert sein werden. Vor allem aber darf man von einer Erweiterung unserer bis jetzt noch so überaus be-

---

1) Ihre Zahl würde sich noch etwas vergrößern, wenn man auch mit °śruti usw. bezeichnete Werke mit den von Schrader aufgezählten Saṃhitās gleichsetzen und Schriften mit ähnlichen Titeln für identisch halten könnte.

2) So beruht Madhvas Erklärung des großen Wortes „tat tvam asi“ nach seinen Angaben auf der Sāma-saṃhitā, der Komm. zur Kena-Upaniṣad z. T. auf dem Brahma-sāra, der zur Kaṭh Up auf einer Anzahl von in metrischer Form abgefaßten Schriften; sehr häufig zitiert Madhva den Brahma-tarka als Autorität in theologischen Fragen usw.

schränkten Kenntnis der viṣṇuitischen Āgama-Literatur Aufklärung über das wahre Wesen der von Madhva zitierten Werke erwarten und eine Beantwortung der Frage, ob die Hauptlehren des Brahma-Sampradāya schon vor Madhva vorhanden gewesen sind, oder erst von ihm ihren Ausgang genommen haben.

* * *

Wenn wir Madhvas System auf die in ihm enthaltenen Lehren hin untersuchen, so stellt es sich uns als ein organisch gewachsenes Gebilde aus verschiedenen Elementen dar. Es rechnet sich zu den Vedânta-Systemen und erhebt dementsprechend den Anspruch, ganz und gar auf dem Veda zu beruhen und die richtige Auslegung desselben zu bieten. Obwohl aber Madhva in seinen vielen Kommentaren zu vedischen Schriften seine eigenen Anschauungen aus der heiligen Offenbarung herauszulesen sucht, spielt der Veda in seinem System doch keine ausschlaggebende Rolle. Seine Lehre ist weniger durch die vier Veden, die Brāhmaṇas und Upaniṣaden bestimmt, als vielmehr durch religiöse Werke einer späteren Zeit, durch die Epen, die Purāṇas und Āgamas — die letzteren freilich nur soweit sie „echt und gut", d. h. viṣṇuitisch, sind. Diese Werke, die er gern als den „fünften Veda" bezeichnet und damit den vier Veden gleichstellt, bilden die Grundlage seines ganzen Lehrgebäudes. In dieser Hinsicht stimmt Madhvas System mit denen anderer viṣṇuitischen Sekten überein; die Bewertung und Benutzung der verschiedenen Werke dieser Gruppe bedingt aber im Einzelnen die Sonderstellung, die seine Lehre unter den viṣṇuitischen einnimmt. Die Hauptquelle von Madhvas Glauben ist das Bhāgavata-Purāṇa, obwohl er dieses heilige Buch nicht, wie Vallabha, geradezu als einen vierten „prasthāna" den Upaniṣaden, der Bhagavadgītā und den Brahmasūtren an die Seite stellt. Entsprechend dem Charakter dieses Werkes ist Madhvas Viṣṇuismus vor allem eine Verehrung Kṛṣṇas. Trotzdem ist aber der Kṛṣṇakult in seinen Schriften bei weitem nicht so ausgeprägt wie bei Nimbârka oder Vallabha, sondern erscheint nur als eine konkrete Ausdrucksform seines Viṣṇuglaubens, nicht als dieser selbst. Das erotische Element im Kṛṣṇadienst tritt bei Madhva ganz zurück. Rādhā, die bei manchen kṛṣṇaitischen Sekten eine so hervorragende Rolle spielt[1]), hat keinen Platz in Madhvas System. Śrī, als deren

1) Am stärksten betont Harivaṃśa, der Gründer der Sekte der Rādhā-vallabhīs, die Bedeutung Rādhās. S. Growse „Mathurā" p. 199, Farquhar „Rel. Lit." p. 318 und meinen Aufsatz „Neuer Orient" VII S. 84. — Nach einigen soll Harivaṃśa ursprünglich ein Anhänger Madhvas gewesen sein, bevor er sich dem viṣṇuitischen Śāktismus zuwandte.

Erscheinungsformen alle die göttlichen Frauen gelten, die Viṣṇu in seinen avatāras zur Seite stehen, wird zwar als die ewig dem Saṃsāra entrückte himmlische Gemahlin des höchsten Weltenherrn verehrt, doch wird ihr eine im Verhältnis zu Viṣṇu selbst nur geringe Bedeutung zugemessen. Vergleicht man Madhvas Lehren mit denen der Pāñcarātras, wie sie F. O. Schrader dargestellt hat[1]), so fällt das Zurücktreten vieler Spekulationen auf, die in den alten viṣṇuitischen Saṃhitās einen großen Raum einnehmen, wie der Lehre von den Vyūhas und Śaktis Gottes, u. a. Gegenüber den andern großen Sampradāyas der Vaiṣṇavas wird der Madhvas besonders charakterisiert durch seine völlige Ablehnung theopanistischer Tendenzen — so weit dies auf religiösem Gebiete für einen Inder überhaupt möglich ist — durch seinen erkenntnistheoretischen Realismus sowie durch einige spezielle Lehren, wie die von der ewigen gottgewollten Ungleichheit der Seelen, von der Ewigkeit der Höllenstrafen, von der bevorzugten Stellung Vāyus u. a.

Gleich den anderen viṣṇuitischen Vedânta-Systemen weist auch dasjenige Madhvas zahlreiche Elemente auf, die ursprünglich dem Sāṃkhya und Yoga angehörten. Da diese Lehren jedoch schon in den Epen und Purāṇas mit Vedânta-Anschauungen vermischt erscheinen, läßt sich schwer entscheiden, was Madhva aus den Systemen selbst entlehnte und was nicht schon in dieser oder jener Form in viṣṇuitischen Schriften seiner Zeit enthalten war[2]). Von den Einwirkungen anderer philosophischer Systeme sind am deutlichsten spürbar die vom Nyāya und Vaiśeṣika ausgehenden. Der Einfluß namentlich des Nyāya tritt äußerlich schon darin klar zutage, daß Madhva und seine Schüler sich besonders gern und ausführlich mit ihm beschäftigen und das ganze System in einer dem Nyāya entlehnten Reihenfolge darstellen. Auch inhaltlich hat Madhvas Lehre mit ihrer scharfen Trennung von Gott, Seelen und Materie mit dem Nyāya manches gemein, so daß man sie in dieser Hinsicht als einen Kompromiß zwischen Nyāya und Vedânta ansehen kann.

Während Madhva aus den Lehren der von ihm heftig befehdeten Sekten der Śaivas, Śāktas, Skāndas, Sauras und Gāṇapatyas[3]) und der Buddhisten nichts übernommen zu haben scheint,

1) F. O. Schrader „Introduction to the Pāñcarātra" pp. 27—93.

2) Nach Madhva hat nur das theistische Sāṃkhya der Purāṇas das Recht, als echtes Sāṃkhya zu gelten: „kevalaṃ bhagavaj-jñānaṃ sāṃkhyam ity abhidhīyata" ity Adhyātme (zu Bhāg Pur. III, 3, 19).

3) Von diesen handelt er BS. II, 2, 37 ff.; Anuvy p. 33 a.

kann es als ziemlich sicher gelten, daß er der Lehre der von ihm ebenfalls energisch bekämpften Jainas einiges entlehnt hat, zumal da die Jainas in seiner engeren Heimat eine bedeutende Stellung einnahmen[1]). Die Anschauung, daß jeder Raumpunkt von unendlich vielen lebenden Wesen erfüllt sei, und das Gebot, lebende Wesen zu schonen, kann auf jainistischen Einfluß zurückgehen. Ob hingegen auch die Praxis, bei Opfern anstelle wirklicher Tiere aus vegetabilischen Substanzen hergestellte Nachbildungen von solchen darzubringen, der Einwirkung der Jainas zugeschrieben werden darf, muß als zweifelhaft gelten, da bei den Jainas sogar das Schlachten und Essen von aus Mehlteig hergestellten Tieren als sündhaft angesehen wird[2]). Hingegen ist möglicher Weise die Klassifizierung der Götter und jīvas, welche Madhva im Gegensatz zu anderen brahmanischen Systemen bis ins Einzelne durchgeführt hat, nach dem Vorbild der Jainas entstanden. Über eine Beeinflussung von Madhvas Lehre durch die jainistische Theorie von den „abhavyas" wird weiter unten gesprochen werden.

Schließlich bleibt noch die Frage, ob die fremden Religionen, die zu Madhvas Zeit in Indien heimisch geworden waren, auf die Ausbildung seines Systems von Einfluß gewesen sind. Aus der Tatsache, daß er nicht-indischer Religionen[3]) in seinen Werken nicht gedenkt, darf man nicht darauf schließen, daß er sie nicht gekannt hat, denn es gilt hier offenbar dasselbe, was Schomerus für den südindischen Śaiva-siddhânta ausgeführt hat:

„Anzunehmen, daß die Systematiker des Śaiva-Siddhânta ganz achtlos an den Religionen der Völker, mit denen die Politik und der Handel ihre Heimat in Verbindung brachten, an der Religion der Muhammedaner, die damals eine Gefahr für Indien bedeuteten,

---

1) Vergl. Imperial Gazetteer of India (1908) II, 170, XV, 43, XVIII, 10.

2) Haribhadra's Samaräiccakahä, p. 237 ff., besonders p. 248—250 der Ausgabe von Jacobi; im Saṃkṣepa IV, 260 ff., besonders v. 323 ff. und 330 (nach einer freundlichen Mitteilung von Herrn Geheimrat Jacobi). Vergl. auch M. Bloomfield „The Life and Stories of the Jaina Savior Pärçvanätha" (Baltimore 1919) p. 195.

3) Ich spreche hier im Folgenden nur von Mohammedanern und Christen, weil eine Einwirkung zoroastrischer und jüdischer Lehren auf Madhvas Theologie nicht in Frage kommt, meines Wissens auch nie von jemandem behauptet worden ist. Auch die Frage, ob sich Spuren des Mänichäismus bei Madhva nachweisen lassen, soll hier nicht erörtert werden, da die bisher hierfür angeführten Gründe (man findet sie in G. A. Grierson's Aufsatz ERE 8, 235) in keiner Weise stichhaltig sind. Eine Beeinflussung von Madhvas Lehren durch die des Mäni ist bei der großen Verschiedenheit derselben wenig glaubhaft (vergl. die letzte zusammenfassende Darstellung von O. G. v. Wesendonk „Die Lehre des Mäni" Leipzig 1922).

und an der christlichen Religion, die sich bereits an der Westküste Südindiens, dem Aus- und Einfallstor ihrer Heimat, festgesetzt hatten, vorübergegangen sind, heißt sie für geistig weniger interessiert zu erklären, als sie offenbar waren. Männern, die alle geistigen Strömungen Indiens kannten, sich auch kritisch mit ihnen auseinandersetzten, die also über eine nicht geringe Bildung verfügten, zuzutrauen, daß sie keinerlei Kenntnis von Religionen hatten, die gewissermaßen vor ihrer Tür lagen, scheint mir eine Ungerechtigkeit zu sein. Nicht völlige Unbekanntschaft mit nichtindischen Religionen ist der Grund, daß wir sie in den siddhântischen Schriften nicht erwähnt finden, sondern vielmehr ihre durch nichts erschütterte Überzeugung von der Unübertrefflichkeit und der Einzigartigkeit der Weisheit Indiens. Dazu kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt, der nicht übersehen werden darf. Es war ebensowenig ihre Aufgabe, in ihren für Indier geschriebenen dogmatischen Schriften die Position des Śaiva-Siddhânta gegen nichtindische Religionen zu verteidigen, als es für die Aufgabe der nur Dogmatiker sein wollenden christlichen Dogmatiker gehalten werden kann, sich mit allen ihnen bekannten nichtchristlichen Religionen auseinanderzusetzen“ [1]).

Der Umstand, daß Madhva Islam und Christentum in seinen Schriften nicht erwähnt, vermag daher die Annahme, daß er islamische und christliche Anschauungen gekannt habe, nicht unglaubhaft zu machen. Daß Madhva mit Anhängern beider Religionen auf seinen Reisen in Berührung gekommen sein kann, ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich. Die Mohammedaner hatten zu seiner Zeit schon einen großen Teil von Indien in ihrem Besitz, er konnte daher nicht an ihnen vorübergehen. Der Madhvavijaya berichtet sogar von einem Zusammentreffen Madhvas mit Moslems; ob wir aber seiner Angabe, Madhva sei der Turuṣka-Sprache mächtig gewesen [2]), Glauben beimessen dürfen, erscheint immerhin bei dem vielen Wunderbaren, das er von seinem Helden zu erzählen weiß, sehr zweifelhaft. Christliche Gemeinden hat es zu Madhvas Zeit in Indien sicher gegeben, wir sind aber nur wenig über sie unterrichtet, und in der Frage, ob sie eine mehr als lokale Bedeutung besessen und die Anschauungen der Hindus beeinflußt haben, sind wir nur auf Vermutungen angewiesen [3]). Die Annahme,

---

1) H. W. Schomerus, Der Çaiva-Siddhānta (Leipzig 1912) p. 2.

2) Oben Seite *5 Anm. 2.

3) Über die christlichen Gemeinden in Indien vergl. man: Charbot „Les Chrétiens du Malabar“ (Rev. de l'Orient Chrétien I, 407); Michael Geddes „History

daß sich in unmittelbarer Nähe von Madhvas Geburtsort ein christlicher Bischofssitz befunden habe[1]), kann in keiner Weise als gesichert gelten. Denn erstens ist es zweifelhaft, ob das Kaliana, von dem Kosmas Indikopleustes (um 530) erzählt, daß dort ein von Persien aus ernannter Bischof gesessen habe, mit dem 33 Meilen nordöstlich von Bombay gelegenen Kalyāṇa oder mit dem in der Nähe von Uḍipi befindlichen Kalliānpur zu identifizieren ist. Sollte die zweite Möglichkeit der Wirklichkeit entsprechen, so bleibt noch die Frage offen, ob in dem Kalliānpur bei Uḍipi noch zu Madhvas Zeit (also sieben Jahrhunderte nach Kosmas!) eine christliche Gemeinde bestand. Es ist aber natürlich denkbar, daß Madhva an anderen Orten mit Christen zusammengekommen sein kann, wenn wir davon auch keine Kunde besitzen. Eine andere Frage ist es, ob Gründe dafür vorliegen, an eine Beeinflussung von Madhvas Ideenwelt durch islamische oder christliche Lehren zu glauben. Jeder, dem die Exklusivität der südindischen Brahmanen bekannt ist, wird sich zu einer Anerkennung fremder Einwirkungen auf ihr Denken nur dann entschließen können, wenn keine Möglichkeit vorhanden ist, gewisse Anschauungen aus rein-indischen Voraussetzungen zu erklären.

Bei vielen Lehren Madhvas, die mit solchen der Mohammedaner oder der Christen übereinstimmen, besteht eine Nötigung, sie für fremden Ursprungs zu halten, zweifellos nicht. Der Monotheismus, die Lehre von der Gottesliebe u. a. religiöse Vorstellungen viṣṇuitischer Sekten lassen sich hinsichtlich ihrer Herkunft zwanglos aus der indischen Gedankenwelt herleiten und weit einfacher als indische Parallel- und Konvergenzbildungen zu entsprechenden Anschauungen anderer Religionen auffassen denn als Entlehnungen aus einem fremden Kulturkreise[2]). Eine Erörterung der Frage, ob manche kṛṣṇaitische Legenden und Zeremonien christlichen Vorbildern nachgeahmt wurden[3]), braucht uns an dieser Stelle

---

of the Church of Malabar" (London 1694); W. Germann „Die Kirche der Thomas-Christen" (Gütersloh 1877); Hough „History of Christianity in India" 5 vols (London 1839); G. B. Howard „The Christians of St. Thomas" (London 1864); Medlycott „India and the Apostle Thomas" (London 1905); E. Philipos „The Syrian Christians of Malabar" ed by Howard (London 1869); Milne Rae „Syrian Church in Malabar" (London 1892). Weiteres bei R. Garbe „Indien und das Christentum" (Tübingen 1914).

1) Grierson ERE 2, 549 b, Anm.; Garbe l. c. 273 Anm.

2) Vergl. den geistvollen Aufsatz „Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte" von Rudolf Otto im Anhang zu seiner Schrift „Vischnu-Nārāyana" (Jena 1917; 2. Aufl. 1923).

3) S. darüber R. Garbe „Indien und das Christentum" S. 255 ff.

nicht zu beschäftigen, da Madhva diese, mögen sie nun echt-indisch oder von den Indern anderswoher entlehnt worden sein, der indischen Tradition entnommen hat, eine direkte Beeinflussung durch fremde Religionen bei ihm also nicht angenommen zu werden braucht. Anders steht es mit einigen speziellen Lehren, die Madhvas System von dem anderer viṣṇuitischer Philosophen unterscheiden. Diese muten uns auf den ersten Blick so fremdartig an, daß ein fremder Ursprung in Frage zu ziehen ist. Es handelt sich vor allem um die folgenden beiden Anschauungen:

1) Alle Seelen sind von Gott seit Ewigkeit dazu prädestiniert, entweder a) nach langem Umherwandern in der Welt die Erlösung zu erreichen, oder b) unaufhörlich im Saṃsāra zu verbleiben, oder schließlich c) am Ende ihres Weltdaseins für alle Zeiten in die Hölle der ewigen Finsternis einzugehen.

2) Eine Erlösung ist nur möglich durch die Vermittelung von Vāyu, den „liebsten Sohn Viṣṇus", der den Erlösungsvorgang in den zum Heil berufenen Seelen wirkt und sie, wenn die Zeit gekommen ist, der Seligkeit entgegenführt. Der Gegenspieler von Vāyu ist Kali, der Teufel, der die Seelen zum Bösen verlockt und mit ihnen schließlich in die ewige Hölle herabfährt.

Bei der ersten Betrachtung scheinen diese beiden Lehren von denen aller anderen indischen Systeme so verschieden zu sein, daß man fast mit Sicherheit hier deutliche Spuren fremden Einflusses wahrzunehmen glaubt. Eine nähere Untersuchung zeigt jedoch, daß auch diese, anscheinend so unindischen Anschauungen sich sehr wohl aus indischen Gedankengängen entwickelt haben können.

Wenn man einen Gedanken als „echt indisch" oder „unindisch" bezeichnet, so läßt man sich dabei zu leicht von dem Glauben leiten, daß sich das Denken der Inder in den im Vordergrunde ihrer Geistesgeschichte stehenden Vorstellungen erschöpft, übersieht aber, daß es außer diesen zu allen Zeiten eine große Zahl von anderen gegeben hat, die nicht so hervortraten. Ein charakteristisches Beispiel bietet die Karman-Lehre. Gewöhnlich gilt der Satz, daß jeder nur für Taten Lohn oder Strafe empfangen könne, die er selbst begangen hat. In der Kauṣītakibrāhmaṇa-Upaniṣad hingegen wird I, 4 von dem in die Erlösung Eingehenden gesagt, der den Fluß Virajā überschritten hat „tat sukṛta-duṣkṛte dhūnute tasya priyā jñātayaḥ sukṛtam upayanty apriyā duṣkṛtam" „dort schüttelt er gute und böse Werke ab. Die Verwandten, die ihm lieb sind, erlangen sein gutes Werk, die, welche ihm unlieb sind, sein böses Werk." Der hier zugrunde liegende Gedanke, daß die Werke des Heiligen nicht völlig zunichte, sondern von

ihm auf ihm nahestehende Personen übertragen werden, wird auch in der späteren Zeit festgehalten. Śaṅkara setzt sich in seinem Kommentar zu BS. III, 3, 26 ausführlich mit dieser Stelle auseinander und führt noch einen Spruch aus der Überlieferung der Śāṭyāyanins an, welcher dasselbe besagt: „tasya putrā dāyam upayanti, suhṛdaḥ sādhukṛtyām dviṣantaḥ pāpakṛtyām" „die Söhne übernehmen seine Erbschaft, die Freunde sein gutes Werk, die Feinde sein böses." Auch Madhva zitiert beide Stellen (z. BS. IV, 1, 17) und Padmanābha erklärt im Madhvasiddhāntasāra (Ps 352) die karman-Vernichtung der Erlösten bestände darin, daß einiges gute Werk (puṇya) Freunden, einiges böse Feinden übertragen werde, während anderes von selbst schwinde. Die Vorstellung, daß gute Werke anderer jemandem gewissermaßen gutgeschrieben werden könnten, finden wir auch sonst in der indischen Literatur; ich erinnere an die Geschichte vom König Vipaścit im Mārkaṇḍeya-Purāṇa 14[1]). Man ersieht aus diesem Beispiel, daß die religiösen Lehren der Inder sehr viel mannigfaltiger sind, als vielfach geglaubt wird. Ähnlich verhält es sich auch mit den Theorien von der Erlösungsfähigkeit. Gewiß herrscht bei vielen indischen Philosophen die (ausgesprochene oder stillschweigend anerkannte) Anschauung, daß jede Seele die Möglichkeit habe, das Heil zu erreichen. Diese Vorstellung wird jedoch nachweislich nicht von allen Indern geteilt. Die Jainas z. B. unterscheiden seit alter Zeit ausdrücklich zwei Gruppen von Seelen, nämlich solche, die erlöst werden können (bhavya) und solche, die nicht erlöst werden können (abhavya)[2]). Wenn somit unzweifelhaft lange vor Madhva in Indien der Glaube vorhanden gewesen ist, daß nur ein Teil der Seelen die Seligkeit erreichen könne, dann haben wir keine Veranlassung anzunehmen, daß Madhva, wenn er ähnliche Ansichten vertrat, dies unter der Einwirkung nicht-indischer Ideen getan haben müsse. Es ist vielmehr glaubhafter, daß Madhva, oder vielleicht schon Vaiṣṇavas vor ihm, bei der Ausbildung ihrer Prädestinations-Theorie von der Dogmatik der Jainas beeinflußt worden sind. Dies hat umso mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als auch andere Punkte in Madhvas System von Jaina-Lehren abhängig zu sein scheinen (vergl. oben S. *27).

Wenn Madhva nun auch mit den Jainas darin übereinstimmt, daß er einem Teil der Seelen die Erlösungsfähigkeit abspricht, so

---

1) Vergl. mein Buch „Hinduismus", S. 247.

2) Vergl. meine Schrift „Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas" (Bonner Dissertation, Leipzig 1915) S. 79 f.

geht er aber darin noch weiter als sie, daß er einen Teil der nichterlösungsfähigen Seelen zu ewigen Höllenstrafen verdammt werden läßt. Wenn die von Mrs. Stevenson wiedergegebenen Mitteilungen eines Śvetâmbara-Mönches [1]) richtig sind und sich auf Anschauungen beziehen, die schon zu Madhvas Zeit bei den Jainas bestanden, so hätte man Grund zu der Annahme, daß Madhva auch in Hinsicht auf seine Dreiteilung der Wesen dem Vorbild der Jainas gefolgt sei. Solange aber die Anschauung von der Ewigkeit der Verdammnis in alten Texten der Jainas noch nicht zweifelsfrei festgestellt worden ist, wäre eher anzunehmen, daß es sich bei Madhvas Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen um eine Ausgestaltung der Lehre von den Nichterlösungsfähigen handelt. Für ein System, das alle Seelen in Klassen ordnet, mußte es schon von vornherein naheliegen, als Gegenstück zu den ewig-erlösten auch ewig-verdammte Seelen als eine besondere Gruppe aufzustellen. Eine derartige Lehre ließ sich ohne Schwierigkeit aus der Bhagavadgītā herleiten, in der es XVI, 19 f. heißt: „Diese hassenden, grausamen, bösen, schlechtesten Menschen im Saṃsāra stoße ich ohne Aufhören in dämonische Mutterschöße. In dämonischen Mutterschoß geraten, verblendet von Existenz zu Existenz, sinken sie, nicht zu mir gelangend, zur niedrigsten Stufe des Daseins herab.“ Madhva führt eine Reihe von Textstellen an, aus welchen hervorgehen soll, daß die Ewigkeit der Verdammnis allgemeine Anschauung der Rechtgläubigen sei [2]). Leider ist es

---

1) Mrs. Sinclair Stevenson „The Heart of Jainism“ (Oxford 1915) p. 271: „A Śvetâmbara sādhu told the writer of a still worse place (d. h. einem Ort der schlimmer ist als die 7 Höllen), Nigoḍa, situated below the feet of the figure (des Weltmenschen), in which are thrown evil jīva who have committed specially heinous sins like murder, and who have no hope of ever coming out. They suffer excruciating tortures, such as having millions of red-hot needles thrust into them, and know that their pain is unending. So many jīva are condemned to Nigoḍa that there is an endless procession of them passing thither like a long, long train of black ants, of which we can see neither the end nor the beginning.“ — Daß auch die Anschauung mancher Digambaras den Aufenthalt gewisser Nigodas (kleiner, sinnlich nicht wahrnehmbarer Wesen mit einem willkürlich nicht beweglichen Leibe und nur einem Sinne) in eine zwischen der untersten Hölle und dem Ende der Welt befindliche Zone verlegt, ergibt sich aus der folgenden Bemerkung in Brahmadeva's (16. Jh.?) Kommentar zu Nemicandra's Davvasaṃgaha, Gāthā 35: „tasmād adhobhāge rajju-pramāṇaṃ kṣetraṃ bhūmi-rahitaṃ nigodādi-pañca-sthāvara-bhṛtaṃ ca tiṣṭhati“ (The Sacred Books of the Hindus, vol I, Arrah 1917: p. 48 des Sanskrit-Textes).

2) Deutlich ergibt sich die Ewigkeit der Höllenstrafen aus den Zitaten aus dem „Bhārata“ (zu BS. III, 1, 16), dem „Pādma-(purāṇa)“ (zu BS. III, 1, 21), der

bisher nicht möglich gewesen, diese Zitate nachzuprüfen. Sollten sie tatsächlich echt sein, so würde sich daraus ergeben, daß die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen schon vor Madhva bei hinduistischen Theologen Anhänger gefunden hat. Es wäre ja auch nicht einzusehen, wieso eine solche Lehre nicht in Indien selbst entstehen konnte, da dort doch sogar die eigenartige Theorie von der nicht-ewigen Dauer der Erlösung Anhänger gefunden hat[1]).

Kauṇṭharavya-Śruti (zu BS. III, 1, 14), der „Prāṇa-Saṃhitā" (zu Bhāgtp p. 90 b). Außer diesen Texten werden noch andere mit „iti" ohne Angabe eines Titels angeführt. Vergl. auch Anuvy p. 65 a, b, Bṛh Up IV, 4, 11 (p. 59 b). Nicht so klar ist die zu BS. III, 1, 23 zitierte Stelle aus dem „Kaurma" u. a.

1) Nach Brahmadeva's Vṛtti zu Nemicandra's Davvasaṃgaha 14 (l. c. p. 19) ist dies die Anschauung der Sadāśiva-Sekte. Bei Erklärung des von den Jainas den Erlösten beigelegten Prädikats „nitya" (ewig) sagt er nämlich: „nityā" iti viśeṣaṇaṃ tu muktâtmanāṃ kalpa-śata-pramita-kāle gate jagati śūnye jāte sati punar āgamanaṃ bhavatîti Sadāśiva-vādino vadanti tan-niṣedhârthaṃ vijñeyam." In unserer Zeit wurde die Lehre von der zeitlich-begrenzten Dauer der Erlösung von Svāmī Dayânand Sarasvatī (1824—1883), dem Begründer des Ārya Samāj vertreten. Da sie für die Geschichte des Hinduismus von großem Interesse ist, sei hier Näheres über sie mitgeteilt. Auf seiner Auslegung von Ṛgveda I, 24, 1 f.; Sāṅkhya-Sūtra I, 159; Nyāya-Sūtra I, 22, 2; Muṇḍaka-Up 3, 2, 6 fußend, begründet Dayânand seine Ansicht, daß die Seelen der Erlösten, nachdem sie sich 311 040 000 000 000 Jahre (einen Mahākalpa) der Seligkeit erfreut haben, wieder in den Saṃsāra zurückkehren müssen, damit, daß die Seelen für ihr endliches Tun nicht einen unendlichen Lohn ernten, und daß sie, da sie nur endliche Fähigkeiten besitzen, kein unendliches Glück auf die Dauer ertragen könnten. Sie würden eine unendliche Seligkeit aus Mangel an Kontrasten nicht als eine Wohltat, sondern als ein Übel empfinden („duḥkh ke anubhav ke vinā sukh kuch bhī nahīṃ ho saktā, jaise kaṭu na ho to madhur kyā, jo madhur na ho to kaṭu kyā kahāve? kyoṃki ek svād ke ek ras ke viruddh hone se donoṃ kī parīkṣā hotī hai, jaise koī manuṣya mīṭhā madhur hī khātā pītā jāy usko vaisā sukh nahīṃ hotā jaisā sab prakār ke rasoṃ ke bhognevāle ko hotā hai"). Eine ewige Erlösung wäre ebenso unerfreulich wie lebenslängliches Gefängnis (kārāgār), und unterschiede sich von letzterem Zustande nur dadurch, daß man im Himmel nicht zu arbeiten brauche. Der Wohnsitz der Seligen würde zudem bald überfüllt sein, da nur ein immer erneuter Zuzug, kein Abgang von Seelen in ihm stattfinden würde. Auf der andern Seite aber würde die Welt im Laufe der Zeit sich leeren und schließlich ganz frei von Seelen sein. Der Einwurf, an die Stelle der erlösten Seelen könnten neue, von Gott geschaffene treten, sei nicht stichhaltig, weil die Seelen dann ja nicht ewig sein würden, weil alles, was einen Anfang in der Zeit hat, auch in ihr ein Ende finden müßte. Außerdem würde Gott nach und nach auch das Material ausgehn, aus welchem er die neuen Seelen herstellen könnte, weil bei einer Bank, von der man beständig etwas Geld abhebt, ohne neues hinzutragen, schließlich doch nach und nach der Bankerott eintreten würde. Weiterhin wäre es auch kein Beweis für Gottes Weisheit und Gerechtigkeit, wenn er den Seelen mit ihren begrenzten Kräften mit der ewigen Erlösung eine Last aufbürden würde, die sie nicht tragen können. Auch die erlöste Seele bliebe

Meines Erachtens besteht demnach kein Grund dafür, anzunehmen, daß bei der Genesis von Madhvas Lehre von der Prädestination und von der Ewigkeit der Höllenstrafen mohammedanische oder christliche Einflüsse am Werke gewesen sind.

In Madhvas Lehre von Vāyu, dem Sohn Viṣṇus und Vermittler der Erlösung erblicken manche Forscher christliches Lehngut, das dem indischen Vorstellungskreis angepaßt sei. So sagt Sir G. A. Grierson: „This is evidently an idea borrowed from Christianity, quite possibly promulgated as a rival to the central doctrine of that faith“ [1]). Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß die Vergleichspunkte zwischen Vāyu und Christus ganz minimale sind. Vāyu ist nach Madhva weder mit Viṣṇu identisch, noch wird er es jemals werden; er ist nicht der einzige Sohn des höchsten Gottes, sondern steht Brahmā an Alter und Rang nach. Vāyu ist auch nicht der einzige Mittler zwischen Gott und den Seelen, denn er führt nur einen Teil derselben zu Viṣṇu, die meisten aber zu Brahmā, der ihnen erst noch Belehrung erteilt und dann mit ihnen zu Viṣṇu geht. Vāyu macht auch keine Passion auf Erden durch, um die Wesen zu erlösen, ja er geht nicht einmal selbst direkt zur Erlösung ein, sondern muß erst noch einmal in seiner nächsten Existenz als Brahmā wiedergeboren werden, bevor er das Heil erlangen kann. Die Stellung Vāyus in der viṣṇuitischen Theologie läßt sich demnach mit der Jesu in der christlichen garnicht vergleichen. Eher könnte man schon Vāyu als das in den Seelen wirkende Prinzip der Wahrheit mit dem „inwendigen Christus“ der christlichen Mystiker in Parallele stellen, wobei es sich jedoch nur um eine innere Übereinstimmung, nicht um eine äußere Abhängigkeit handeln könnte, doch sind die hierüber von Theosophen angestellten Spekulationen zu uferlos, als daß ich hier auf sie einzugehen brauchte [2]).

---

trotz ihrer Reinheit stets „alpajña aur parimit-guṇ-karm-svabhāvavālā“ und könne in keiner Weise mit Gott verglichen werden (parameśvar ke sadṛś kabhī nahīṃ hotā). Deshalb sei eine zeitlich begrenzte Erlösung für sie allein richtig. Der Einwurf, eine solche Seligkeit sei nicht besser als der Wechsel von Geburt und Tod, es habe daher keinen Zweck, nach ihr zu streben, wird damit beantwortet, daß der ununterbrochene Genuß der Seligkeit und der Freiheit von Schmerzen für eine lange Zeit doch auch etwas Wünschenswertes sei, und daß man auf Erden auch danach trachte, Hunger und Durst zu stillen und Besitz zu erwerben, obwohl durch alles dieses nur ein zeitlich-begrenztes Wohlbefinden erzielt würde (Satyârthaprakāś, Ajmer saṃvat 1976, p. 252 ff.).

1) G. A. Grierson, ERE 8 p. 235 a.

2) Als Beispiel führe ich hier nur eine Stelle aus Śrîśa Chandra Vasus Einleitung zu seiner englischen Übersetzung von Madhvas Kommentar zur Chāndogya-

Die hohe Wertung Vāyus in Madhvas System ist zwar eigenartig, läßt sich aber aus rein-indischen Vorstellungen erklären. Sehr häufig wird in der vedischen Literatur von dem Vorrang gesprochen, den der Prāṇa unter den Göttern, Wesen und Organen behauptet[1]), und auch in den Epen, Purāṇas und Āgamas wird seine Größe immer aufs Neue gepriesen. Das von Prāṇa, dem Lebensodem Ausgesagte wird schon in den Upaniṣaden auf den Wind (Vāyu) als kosmisches Prinzip und auf seine Personifikation, den ihn beherrschenden Gott Vāyu übertragen[2]). In weitesten Volksschichten populär wurde Vāyu vor allem aber seit den Epen als Vater (bezw. Urform) der Helden Hanumat[3]) und Bhīma[4]). Es hat daher durchaus nichts Auffälliges, wenn Madhva gerade Vāyu eine so bedeutende Stellung in seinem System einräumte.

Kali verdankt seinen Rang als Führer der Verdammten wohl Madhvas Bedürfnis, in seinem Gedankenbau architektonische Symmetrie durchzuführen und das „tāratamya" der Wesen nicht nur nach oben, sondern auch nach unten zum Abschluß zu bringen. Daß gerade Kali für diese Stellung ausersehen wurde, erklärt sich wohl aus den Legenden, die über ihn im Mahābhārata und Bhāgavata-Purāṇa erzählt werden.

Ich glaube durch die vorhergegangenen Erörterungen gezeigt

Upaniṣad an (p. XV): „The functions assigned by Śrī Madhva to Vāyu correspond very closely to the Christ principle of the Christian theology. I have, therefore, not hesitated in translating Vāyu and Prāṇa by Christ. Some may think that Madhva's idea of Vāyu is not the same as the Christian idea of Christ. No one can expect exact similarities in such cases, but the approach is still remarkable. But more remarkable than this, is the claim of Madhva that he is an incarnation of Vāyu. Other authors have been more modest, and left it to their disciples to deify them, but Madhva, like Jesus, boldly lays claim to be the incarnation of Vāyu, the son of God. Those who believe in the doctrine of reincarnation, will find no difficulty in accepting this view. Mrs. Besant has declared that Jesus was reborn in India as Rāmânuja. May it not be that Śrī Madhva, the greatest Vaiṣṇava reformer, in the direct line of whose disciples we may count Rāmânanda, Kabīr, Nānak, Tulsīdās and the great Caitanya of Bengal, was himself the incarnation of what he claims himself to be, namely of Vāyu or Christ? May it not be that the modern Hindus are really Christians in its better and truer sense, and need not be ashamed to call themselves Vaiṣṇavas, the worshippers of one True God, and Christians or adorers of His beloved Son."

1) S. die Stellensammlung bei Deussen „Allgemeine Geschichte der Philosophie" (Leipzig 1906 f.) I, 1, pp. 294—304; I, 2, pp. 93—101.

2) Diese Ansicht vertritt auch Sir Charles Eliot „Hinduism and Buddhism" (London 1921) II, p. 240.

3) Rāmâyaṇa VII, 35.

4) Mahābhārata I, 123.

zu haben, daß die beiden Hauptpunkte in Madhvas System, in denen man mohammedanische oder christliche Einflüsse hat nachweisen wollen, sich sehr wohl auch ohne Zuhilfenahme derselben erklären lassen[1]). Solange aber indische Lehren sich aus indischen Vorstellungen ableiten lassen, haben wir keinen Anlaß, an eine Herübernahme von fremdem Gut zu glauben[2]). Eine endgültige Lösung der Frage ist nach der Lage der Dinge freilich zur Zeit nicht möglich und wird vielleicht überhaupt nicht möglich sein, da es uns bei unserer unvollkommenen Kenntnis der indischen Vergangenheit nur in ganz seltenen Fällen gelingt, ein lückenloses Bild von der Herkunft der Gedanken eines Religionssystems zu gewinnen.

6. Madhva's Nachfolger[3]).

Durch seine Predigten hatte Madhva seiner Lehre zahlreiche Anhänger gewonnen. Die bedeutendsten von diesen machte er zu den Vorstehern der 8 Klöster in der Umgebung des Kṛṣṇa-Heiligtums von Uḍipi. Die Namen dieser Äbte und ihrer Klöster sind:

1. Viṣṇu-tīrtha	Svâdi (Soḍe) Maṭha
2. Janârdana-tīrtha	Kṛṣṇapura Maṭha
3. Vāmana-tīrtha	Konur (Kanoor) Maṭha
4. Narasiṃha-tīrtha	Adhamār Maṭha

---

1) Wenn als Beweis für das Vorhandensein von christlichen Einflüssen angeführt wird, Madhva habe einmal gesagt, er wolle Seelen fischen, so ist dies nicht beweiskräftig, da dieses an das Neue Testament anklingende Gleichnis (wenn es wirklich bei Madhva vorkommt) sich schon in indischen Schriften vor Madhva findet, denn auch Buddha wird in Mahāyāna-Texten mit einem Fischer verglichen (Garbe, l. c. p. 179).

2) Eine andere Frage ist es, ob sich in den von Nārāyaṇa erzählten Legenden von Madhva christliche Einflüsse nachweisen lassen. Einige Wunder, die Christus zugeschrieben werden, werden in der Tat auch von Madhva berichtet: seine Größe wurde schon vor seiner Geburt vorausgesagt, bei einem Feste geht der Knabe seinen Eltern verloren und wird im Tempel wiedergefunden, er fastet, um sich auf seine Mission vorzubereiten, er vervielfacht Speise, er wandelt über Wasser, er besänftigt die See durch seinen Blick; wie Moses läßt er durch einen Schlag seines Stabes Wasser aus der Erde hervorgehn u. a. Mit solchen und ähnlichen Geschichten ist aber auch das Leben anderer indischer Heiliger ausgeschmückt worden, so daß keine Ursache vorliegt, einen direkten Einfluß christlicher Vorbilder auf die Mādhva-Gemeinde anzunehmen.

3) Die Angaben in diesem Abschnitt beruhen hauptsächlich auf dem „Gazetteer of the Bombay Presidency" vol. XXII Dhārwār (Bombay 1884) S. 56ff. und auf C. M. Padmanabha Char's „Life and Teachings of Sri Madhvacharyar". Da mir kein weiteres Material zur Verfügung stand, muß ich diesen beiden Quellen die Verantwortung für die Richtigkeit der folgenden Angaben überlassen.

5. Upêndra-tīrtha Putagi (Puttugey) Maṭha
6. Rāma-tīrtha Sirur (Seeroor) Maṭha
7. Hṛṣīkeśa-tīrtha Palvār (Palimar) Maṭha
8. Akṣobhya-tīrtha Pejavār Maṭha.

Außer diesen Heiligtümern bei Uḍipi begründete Madhva noch zwei weitere in Madhyatala und in Subrahmaṇya unter seinem Bruder Viṣṇu-tīrtha.

Solange Madhva lebte, behielt er sich die Oberleitung seiner Gemeinde vor. Nach seinem Tode wurde sein bedeutendster Schüler Padmanābha sein Nachfolger und regierte die Kirche 7 Jahre lang. Während einige von dessen Freunden nach seinem Tode ein besonderes Heiligtum unter eigener Leitung stifteten, wählte die übrige Gemeinde einen andern Lieblingsschüler Madhvas, Narahari-tīrtha, zum Oberhaupt. Dieser, ein Mann aus edlem Hause, war von Madhva selbst bekehrt worden, hatte sich aber auf seinen Rat hin dem Orden nicht sogleich angeschlossen, sondern war zunächst in Kaliṅga (Orissa) geblieben, woselbst er am Königshofe eine hervorragende Stellung innehatte. Später gab er diese auf und widmete sich ganz dem Mönchsleben, in welchem er sich so auszeichnete, daß er bald zu hohem Range aufstieg[1]). Auf Narahari-tīrtha folgten Mādhava-tīrtha und Akṣobhya-tīrtha, die auch noch zu den Jüngern des Meisters gehört hatten. Die Freunde dieser drei letztgenannten Äbte begründeten, ebenso wie diejenigen Padmanābha-tīrtha's, besondere Niederlassungen unter eigenen Svāmins, so daß also bald nach Akṣobhya-tīrthas Tod 10 von Madhva gestiftete und 4 andere, im ganzen also 14 Klöster bestanden.

Der 5. Nachfolger Madhvas war Jayatīrtha. Dieser war der größte Kommentator der Mādhvas und wird von ihnen nächst dem Meister selbst am höchsten geehrt. Er hieß eigentlich Dhoṇḍo Raghunātha und stammte aus der Familie der Deśpāṇḍes[2]) von Mangalvedhe bei Paṇḍharpur. Der Legende zufolge soll er zu Madhvas Lebzeiten ein Stier gewesen sein, der ihm seine Bücher nachtrug und deshalb alle seine Predigten mitanhörte. Als jemand einst Madhva fragte, wer die maßgebenden Erläuterungen zu seinen Schriften schreiben würde, soll Madhva auf den Stier gewiesen haben. Ein ehrgeiziger Schüler wurde darüber so zornig,

---

1) Vergl. über ihn Epigr. Indica VI, 262 und Bhandarkar „Vaiṣṇavism etc." p. 58 ff.

2) Das Wort Deśa-pāṇḍye stammt nach Kittel aus dem Marāṭhī und bedeutet im Kanaresischen „an hereditary officer of a mahāl".

daß er den Fluch aussprach, der Bulle möge von einer Schlange zu Tode gebissen werden. Madhva veränderte den Fluch dahin, daß der Stier zwar von einem Reptil verletzt, jedoch durch Rezitieren von seinem „Dvādaśa-stotra“ wieder geheilt wurde, die Schlange aber sofort starb. Madhva soll seinen Schülern dann auseinandergesetzt haben, der Stier werde als ein Deśpāṇḍe wiedergeboren werden und sei als solcher zu seinem Nachfolger ausersehen. Man werde ihn als Krieger in einem islamischen Heere mit langgewachsenem Barte zu Pferde beim Überschreiten eines Flusses antreffen, wie er Wasser trinke, das ihm mohammedanische Soldaten darreichten. Als Akṣobhya-tīrtha einst im Lande umherzog, soll er ihn entsprechend der Weissagung in diesem Zustande gefunden, ihn zu sich genommen, ihm das Haar geschoren und ihn zu seinem Nachfolger ernannt haben. Jayatîrtha soll 21 Jahre an der Spitze der Mādhvas gestanden haben; als er starb, wurde er in Mālkhed beigesetzt; sein Grab wird noch heute von Wallfahrern besucht.

Nach Jayatīrthas Tode bestieg Vidyâdhirāja den Thron von Uḍipi, den er angeblich 64 Jahre innehatte. Streitigkeiten zwischen ihm und Schülern Jayatīrthas hatten zur Folge, daß diese Rājêndratīrtha zu ihrem Oberhaupte wählten. Der Nachfolger des letzteren, Vyāsarāja, erlangte im Reiche des Begründers des Staates von Vijayanagar großen Einfluß (um 1330) und war ein bedeutender Mann; der Maṭha, dem er angehörte, wird deshalb gewöhnlich nach ihm bezeichnet.

In der Leitung der Mādhva-Sekte folgten auf Vidyâdhirāja die Hohenpriester Kavîndra-tīrtha, Vāgīśa-tīrtha und Rāmacandratīrtha. Zu des letzteren Zeit entstand ein neuer Maṭha, der von einigen mit seiner Amtsführung unzufriedenen Mönchen gegründet wurde, die Vibudhêndra-tīrtha zu ihrem Oberhaupt wählten. Dieses Kloster wird heute zumeist Rāghavêndrasvāmi-maṭha genannt, nach einem berühmten Abte, der 1671 starb.

Auf Rāmacandra-tīrtha folgten eine Reihe von anderen Hohenpriestern. Der bedeutendste von diesen war Satyabodha-tīrtha (1744—1782), der sich als Wundertäter eines großen Rufes erfreute. Nach ihm erhielt der Uttarâdi-maṭha in Savanūr den Namen Satyobodha-svāmi-maṭha.

Von den Klöstern der Mādhva-Gemeinde erkennen heute die meisten die Nachfolger Madhvas[1]) als höchste Autorität an, wenn

1) Vollständige Listen derselben geben: Mackenzie „Account of the Marda Gooroos“ (Asiatic Annual Register 1804 p. 39); Bhandarkar „Report on the Search for Sanskrit Mss. for the year 1882—1883“ p. 203 ff.; Bombay Gazetteer XXII p. 59.

sie auch z. T. in Einzelheiten ziemlich selbständig schalten. Die beiden des Rājêndra-tīrtha und Vibudhêndra-tīrtha hingegen nehmen eine unabhängige Stellung ein.

7. Die heutigen Mādhvas[1]).

In der Gegenwart wie in früherer Zeit bewohnen die Mādhvas in ihrer ganz überwiegenden Mehrheit das „Tulu"-Land an der indischen Westküste, ein Gebiet, welches etwa die Distrikte Dhārvār und North Canara der heutigen Präsidentschaft Bombay, den Distrikt South Canara der Präsidentschaft Madras und den westlichen Teil des Staates Maisūr umfaßt. In andern Landesteilen sind sie nur in geringer Anzahl vorhanden. Ihre Gesamtzahl wird von Sir George Grierson auf 70000 geschätzt (ERE 8 p. 233a).

Die Mādhvas sind strenge Anhänger des Kastenwesens und befolgen aufs Genaueste seine Vorschriften. In der Mehrzahl gehören sie der Brahmanenkaste an. Während ein Teil von ihnen priesterliche Funktionen ausübt, sind die meisten Regierungsbeamte, Kaufleute oder Landbesitzer; die letzteren bestellen ihre Äcker jedoch nicht mit eigener Hand. Die üblichen brahmanischen Zeremonien bei der Geburt, Initiation, Hochzeit und Bestattung werden beobachtet, die Kinderheirat ist gebräuchlich, die Polygamie erlaubt, die Wiederverheiratung der Witwen verboten. Wie die meisten Viṣṇuiten leben die Mādhvas vegetarisch und meiden den Alkoholgenuß; Fasten, zumal an vielen der zahlreichen Festtage, gilt als religiös verdienstlich. Dem milden Geist des Viṣṇu-Glaubens entspricht es, wenn sie der Gottheit keine Tieropfer darbringen, sondern letztere durch solche aus pflanzlichen Bestandteilen ersetzen. Als unterscheidendes Sektenzeichen tragen die Mādhvas auf der Stirn zwei weiße von oben nach unten laufende Striche, die an der Nasenwurzel miteinander verbunden sind und mit dem Gopīcandana genannten Lehm aufgemalt werden. Zwischen diese wird mit Holzkohle eine schwarze Linie gezogen, die in einen rotgelben Kreis ausläuft. Auf den Schultern, den Armen und andern Körperteilen tragen sie mit Gopīcandana aufgeschmierte

1) Vergl. hierzu Bombay Gazetteer XXII p. 56—90 (wo sich detaillierte weitere Angaben finden), Mackenzie „Account of the Marda Gooroos" (Asiatic Annual Register, 1804); H. H. Wilson „Relig. Sects of the Hindus" (London 1862) p. 139—150; K. Graul „Reise nach Ostindien" (Leipzig 1854) III, 187; IV, 139; F. Kittel „Indian Antiquary" II p. 307; IV p. 20; Census of India 1891 vol. XXV: „Mysore" Bd. 1 p. 61; Jogendra Nath Bhattacharya „Hindu Castes and Sects" (Calcutta 1896) p. 440.

Bilder des Diskus, der Muschel und anderer Attribute Viṣṇus; diese Zeichen werden ihnen bei festlichen Gelegenheiten von ihren Gurus auch mit Metallstempeln eingebrannt. Auch in der Namenwahl bringen die Mādhvas mit Vorliebe ihre Verehrung für Viṣṇu zum Ausdruck, indem sie ihren Kindern Namen aus der heiligen Legende ihres Gottes beilegen.

Die Lehre Madhvas ist bis auf den heutigen Tag von seinen Anhängern in allen Hauptpunkten treu bewahrt worden, wenn auch eine außerordentlich reiche exegetische und theologische Literatur sie erweitert und ausgebaut hat. In Einzelheiten freilich sind unter den Mādhvas über dogmatische Fragen Meinungsverschiedenheiten entstanden, so namentlich über das Problem des Monergismus und Synergismus, indem nämlich die einen entsprechend dem Satze „tena vinā tṛṇam api na calati“ (ohne ihn [d. h. Gott] kann nicht einmal ein Grashalm sich bewegen) der Individualseele die Handlungsfreiheit absprechen, während sie hingegen andere ihr in gewissem Umfange zuschreiben — ein Streit, der dem zwischen den Teṅgalais und Vadagalais innerhalb der Schule des Rāmânuja entspricht. Zu diesen dogmatischen Differenzen treten noch solche sozialer und sprachlicher Natur hinzu. Die erstgenannte Gruppe der Mādhvas, der sog. „Vyāsa-kūṭa“ [1]), hält sich streng an die brahmanischen Ritualgebote und läßt nur die in Sanskrit abgefaßten religiösen Werke als autoritativ gelten; die andere Gruppe, der „Dāsa-kūṭa“, befolgt eine etwas laxere Praxis und erkennt auch hervorragende kanaresische Bücher als maßgebend an. Die Anhänger der zuletzt genannten Richtung besitzen eine große Anzahl von volkstümlichen Liedern, in denen Madhva, der Diener (kiṃkara, dāsa) Viṣṇus gepriesen und der Dualismus von Gott und Seele als die echte Lehre der wahren Viṣṇuiten (Sadvaiṣṇava, auch Śuddha- oder Vīra-vaiṣṇava) dargelegt wird.

Die Leitung der Sekte liegt in der Hand von Brahmanen, die zumeist schon in jugendlichem Alter in die Maṭhas als Schüler eintreten und ein eheloses, weltabgewandtes Leben führen. Die Mādhva-Asketen (saṃnyāsin) sind angetan mit einem Lendentuch (kaupīna) und einem mit rotem Oker gefärbten Gewande (kaṣāyavastra), scheren ihr Haupt bis auf einen Haarbüschel (śikhā) und tragen einen Büßerstab (daṇḍa) und einen Wassertopf (kamaṇḍalu).

---

1) Das kanaresische Wort „kūṭa“ (= tam. „kūṭṭam“ usw.) ist eine Ableitung von der Wurzel „kūḍu“ „zusammenkommen“ und bedeutet demgemäß „Gesellschaft, Vereinigung“, ist also nicht identisch mit Sanskrit „kūṭa“ (Mitteilung von Herrn Prof. F. O. Schrader).

Wie Śaṅkara's Daśnāmins führen sie besondere Namen, die meisten sind Tīrthas, doch kommen auch Purīs, Bhāratīs u. a. vor.

Mittelpunkte des religiösen Lebens der Mādhvas sind die von Madhva und seinen Nachfolgern gegründeten Klöster, vor allem die acht in der Umgebung von Uḍipi. In dieser Stadt befindet sich das Hauptheiligtum der Sekte, der von Madhva errichtete Kṛṣṇa-Tempel. Die Aufsicht über dieses Gotteshaus führt für je zwei Jahre der Vorsteher einer der 8 Klöster. Dieses Amt geht reihum, so daß also nach Ablauf von 16 Jahren der erste wieder diese Funktion auszuüben hat. Anläßlich des Wechsels in dieser Ehrenstellung findet alle zwei Jahre im Januar ein Fest (pariyāya) statt, zu welchem zahlreiche Pilger herbeiströmen. Trotzdem der Tempel an sich reich ist, sind die Unterhaltungskosten so beträchtlich, daß die Äbte der Klöster während der Zeit, zu welcher sie nicht das Amt des Tempelobersten bekleiden (während ihrer Amtsperiode dürfen sie den Tempel nicht verlassen), genötigt sind, umherzureisen und von den Laien, deren Seelsorger sie sind, Abgaben zu erheben.

Außer dem Kṛṣṇa-Tempel in Uḍipi besuchen die Mādhvas noch eine Reihe von andern Heiligtümern, vornehmlich natürlich solche, die dem Viṣṇu geweiht sind, doch scheuen sie sich nicht, auch dem Śiva und andern Gottheiten ihre Verehrung darzubringen, im Gegensatz zu andern Sektierern, welche den Kult jedes Gottes mit Ausnahme dessen, den sie für den höchsten halten, ablehnen.

Die Mādhvas werden von den meisten Autoren als tatkräftige und religiös sehr stark interessierte Leute geschildert.

Die Propaganda der Mādhvas für die Verbreitung ihres Glaubens, die von jeher ziemlich rege gewesen zu sein scheint, erfuhr in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts einen neuen Aufschwung: 1877 stiftete Kanci Sabba Raoji, ein englisch gebildeter Mādhva, der die Stellung eines Deputy-Collector of the First Grade bei der Regierung von Madras innehatte, die Mādhva-Siddhāntonnahinī Sabhā (Gesellschaft für die Förderung der Mādhva-Lehre). Diese sucht zu dem Studium der Madhva-Literatur anzuregen und tritt für die Erhaltung der Mādhva-Tempel ein. Sie hält alljährlich in Chirtanur bei Tirupati (in der Präsidentschaft Madras) eine Jahresversammlung ab, über welche ein Annual Report (verlegt bei Thompson & Co., Madras) Bericht erstattet. Auf der Konferenz werden Reden und Vorträge abgehalten, Examina veranstaltet und Preise verteilt. Mit der Gesellschaft, der fast alle prominenten Mādhvas sowie eine Reihe anderer hervorragender Persönlichkeiten angehören, ist eine Bank

verbunden, deren Einnahmen zur Unterstützung der Zwecke der Gesellschaft beitragen[1]). In wachsendem Maße werden jetzt von den Mādhvas auch Textausgaben, sowie englische Übersetzungen von Madhvas Werken und Werbeschriften herausgegeben. Unter den Verlagshandlungen, welche sich die Herausgabe von Werken der Dvaitaphilosophie zur Aufgabe gemacht haben, ist in erster Linie das Madhva Vilas Book Depot in Kumbakonam zu nennen, das unter der Leitung von T. R. Krishnacharya die Werke Madhvas, zahlreiche Kommentare zu ihnen sowie sonstige madhvaistische Literatur erscheinen ließ. Die erste von einem Madhva verfaßte Schrift über die Dvaita-Lehre in englischer Sprache ist meines Wissens der von P. Sreenevas Row in Gemeinschaft mit dem amerikanischen Theosophen H. St. Olcott herausgegebene „Dwaita-Catechism" (Madras 1886), der in 77 Fragen und Antworten die Hauptpunkte des Systems ganz kurz behandelt und von Mādhva-Paṇḍits als richtige Darstellung der Lehre beglaubigt wurde. In jüngster Zeit haben sich Subba Rau, C. M. Padmanabha Charyar u. a. durch Übersetzungen einzelner Werke Madhvas und durch Abfassung kleinerer Schriften über ihn Verdienste erworben. Als bedauerlich muß es bezeichnet werden, daß die meisten dieser des Englischen kundigen Mādhvas ihre Darstellung der Gedanken ihres Meisters mit einem Rankenwerk von theosophischen Anmerkungen versehen, die vielfach die Treue der Wiedergabe der Ideen Madhvas beeinträchtigen.

8. Freunde und Gegner Madhvas.

Bei der Verbreitung, die Madhvas Lehre in Indien gefunden hat, ist anzunehmen, daß sie auch auf die Anschauungen anderer hinduistischer Sekten nicht ohne Einfluß gewesen ist. Infolge des Dunkels, in welchem heute noch die Geschichte der meisten neueren Religionsgemeinden des Gangeslandes liegt, ist es vorläufig noch nicht möglich, hierüber viel zu sagen. Mit Sicherheit wissen wir nur, daß der bengalische Reformator Caitanya (1486—1534) zu Madhvas Sampradāya gerechnet wird, weil sein Guru, Īśvara-purī, ein Mādhva war[2]). In seinem vom Standpunkte Caitanyas aus

---

1) J. N. Farquhar „Modern Religious Movements in India" New York 1915, p. 291 ff.

2) Dies lehrt z. B. Pratāpa-siṃhas „Bhakta-kalpadruma" (Lucknow 1884) p. 46 (s. Grierson, ERE 8, p. 233a). — Andererseits nehmen ihn auch die Anhänger Rāmânujas als den ihrigen in Anspruch, denn im Calcutta Review, Januar 1898 p. 86 heißt es in dem Aufsatz „The Diary of Govinda Das": „Keśava Bhā-

geschriebenen „Govinda"-bhāṣya" zu den Brahma-Sūtren und der diesem beigegebenen „Prameya-ratnâvalī" [1]) hebt Baladeva Vidyābhūṣaṇa (Anfang des 18. Jh.) hervor, daß Caitanya als dem Brahma-Sampradāya angehörig zu betrachten sei. In der Prameya-ratnâvalī wird Madhva „der Wohnsitz der Wonne, das Schiff, das über den Ozean des Saṃsāra hinüberträgt" gepriesen (I, 3) und dann die folgende Liste der Personen gegeben, welche das heilige Wissen einander in ununterbrochener Kette überliefert haben sollen: 1) Kṛṣṇa, 2) Brahmā, 3) Devarṣi [Nārada], 4) Bādarāyaṇa, 5) Madhva, 6) Padmanābha, 7) Nṛhari, 8) Mādhava, 9) Akṣobhya, 10) Jayatīrtha, 11) Jñānasindhu, 12) Dayānidhi, 13) Vidyānidhi, 14) Rājêndra, 15) Jayadharma, 16) Puruṣottama, 17) Brahmaṇya, 18) Vyāsatīrtha, 19) Lakṣmīpati, 20) Mādhavêndra. Der letztere hatte 3 Schüler, die Jagadgurus (Weltenlehrer), Īśvarâcārya, Advaitâcārya und Nityânanda. Īśvarâcārya's Schüler war Caitanya. In der Strophe I, 8 desselben Werkes werden neun Lehrsätze als grundlegend sowohl bei Madhva als bei Caitanya bezeichnet:

„Śrī Madhvaḥ prāha Viṣṇuṃ paratamam, akhilâmnāyavedyaṃ ca, viśvaṃ
satyaṃ, bhedaṃ ca, jīvān Hari-caraṇajuṣas, tāratamyaṃ ca teṣām,
mokṣaṃ Viṣṇv-aṅghrilābhaṃ, tad-amalabhajanaṃ tasya hetuṃ pramāṇam
pratyakṣâditrayaṃ cêty upadiśati Hariḥ Kṛṣṇacaitanyacandraḥ."

„Der erhabene Madhva hat erklärt: 1) Viṣṇu ist das höchste Wesen, 2) er ist durch alle heiligen Texte zu erkennen, 3) das Weltall ist real, 4) ebenso der Unterschied [zwischen Gott und Welt], 5) die Seelen sind Diener der Füße Haris, 6) unter ihnen besteht eine Stufenfolge, 7) Erlösung ist das Erlangen der Füße Viṣṇus, 8) die Ursache derselben ist die Verehrung (Viṣṇus), 9) Erkenntnismittel gibt es drei: Perzeption [Schlußfolgerung und autoritative Überlieferung]. So lehrt Hari Kṛṣṇacaitanyacandra" [2]).

Obwohl hier eine Übereinstimmung Caitanyas mit Madhva festgestellt wird, und beide Lehrer in vielen Punkten derselben

---

ratī, eighth in succession of Rāmânuja, the great founder of the Śrī-sect of Vaiṣṇavas initiated him and gave Śrī Kṛṣṇa Caitanya as his monastic name, a name by which he has become famous" (A. Govindāchārya „Śrī Bhagavad-Gītā with Śrī Rāmānujāchārya's Viśiṣṭâdvaita-Commentary, translated into English" (Madras 1898) p. XV, note 2).

1) Beide Werke sind in englischer Übersetzung (die Prameya-ratnâvalī mit Beifügung des Originaltextes) in den „Sacred Books of the Hindus" vol. 5 (Allahabad 1912) erschienen.

2) Vergl. auch den drittletzten Vers des Werkes (unten S. 1).

Ansicht sind[1]), steht doch Caitanyas Ansicht über das Verhältnis der Einzelseele zu Gott dem Bhedâbheda-vāda Nimbârkas anscheinend näher als dem Bheda-vāda Madhvas. Baladeva bezeichnet seinen philosophischen Standpunkt geradezu als „acintya-bhedâbheda"-Lehre „thus confessing that the relation between God and the soul is in the last analysis inconceivable"[2]).

Die Beziehungen der einzelnen viṣṇuitischen Sekten zu einander und die Einwirkungen, welche die Lehren einer Schule auf die Dogmatik einer andern ausgeübt haben, bedürfen noch der Untersuchung. Fest steht, daß Madhvas Sampradāya schon seit alter Zeit als eines der vier wesentlichen Glieder der großen Vaiṣṇava-Gemeinde angesehen worden ist, was in Werken wie dem Sakalâcārya-mata-saṃgraha[3]) deutlich zum Ausdruck kommt. Daß dieser Zusammenhang zwischen den 4 Kirchen auch heutzutage noch besteht, lehren die „Vereinigten Vaiṣṇava-Konferenzen", die seit Mai 1911 abgehalten werden[4]).

Ob Madhvas Philosophie diejenige von nicht-viṣṇuitischen Hindulehrern beeinflußt hat, wie dies bei der Rāmânujas der Fall ist, welche von dem Śaiva-Theologen Śrīkaṇṭha in śivaitischem Sinne nachgebildet wurde[5]), vermag ich nicht zu sagen. Der Versuch Dharmdev Siddhântâlaṅkār's, Madhva als eine Art von Vorläufer Dayânand Sarasvatī's darzustellen[6]), kann nicht als

1) So wird von Baladeva im Govinda-bhāṣya (III, 1, 16) im Anschluß an einen auch von Madhva zitierten Vers aus dem Mbh. zwischen zeitlichen und ewigen Höllen unterschieden.

2) J. N. Farquhar „Outline of the Religious Literature of India" p. 311 — Die beste Vorstellung von Caitanyas Lehren gibt Kṛṣṇadāsa Kavirāja's bengalische Biographie „Caitanya-caritâmṛta". Im 9. Abschnitt dieses Werkes wird von einem Besuch Caitanyas in Uḍipi erzählt, bei welcher Gelegenheit Caitanya mit Mādhvas disputierte und abweichende Anschauungen über den Wert der Erlösung und der Werke als Erlösungsmittel äußerte. Er sagte: „The votary of work and the votary of knowledge are alike lacking in faith. In your order I see signs of these two. I see only one merit in your order: you have fixed upon the true God." (Chaitanya's Life and Teachings. From his contemporary Bengali biography the Chaitanya-charit-amrita translated into English by Jadunath Sarkar. 2. edition Calcutta & London 1922, p. 86.)

3) Benares Sanskrit Series No. 133, fasc. 2. Deutsch von R. Otto „Vischnu-Nārāyana" 2. Aufl. S. 91.

4) J. N. Farquhar „Modern Religious Movements in India" (New York 1915) p. 298.

5) Śrīkaṇṭha's Śaiva-bhāṣya ist nach Inhalt und Form so stark von Rāmânujas Schriften beeinflußt, daß Śrīkaṇṭha geradezu als ein Plagiator (caura) bezeichnet wurde. A. Guha „Jīvâtman in the Brahma-Sūtras" (Calcutta 1914) p. 2.

6) In dem Aufsatz „Ṛṣi Dayânand aur Śrī Madhvâcārya" im Aryya Pratinidhi Sabhā Pañjāb ke māsik patr „Aryya" bhāg 3, aṅk 10 (Lāhaur, Pharvarī 1923) p. 15.

geglückt angesehen werden, denn wenn auch der letztere gleich Madhva die Verschiedenheit von Gott, Seelen und Materie lehrt, so nimmt er doch in der Frage der Bilderverehrung[1]), des Kastenwesens, der Anerkennung von autoritativen Schriften außerhalb des eigentlichen Veda und in vielem anderen einen dem Madhvas so völlig entgegengesetzten Standpunkt ein, daß es nicht angeht, an der Hand von einigen aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten aus Madhvas Schriften eine Übereinstimmung zu konstruieren.

Gegner der Lehre Madhvas waren von jeher namentlich die Anhänger von Śaṅkara's (Kevala-)Advaita-Vedânta und zwar nicht nur, weil sie mit ihrem illusionistischen Theopanismus im schärfsten Gegensatz zu Madhvas realistischem Dualismus und konsequenten Theismus stehen, sondern gewiß auch wegen der den meisten Anhängern Śaṅkaras eigenen Hinneigung zum Śiva-Glauben. Schon bald nach Madhvas Tode fand sein System eine Darstellung und Kritik in dem Werke eines Smārta, in dem „Sarva-darśana-saṃgraha" (Zusammenfassung aller Systeme), von Mādhava, der um 1380 geschrieben ist[2]). Mādhava behandelt die Lehre des „Pūrṇaprajña", wie er sie nennt, im 5. Kapitel seines Werkes in ziemlich übersichtlicher Weise, wenn er auch manche Einzelheiten übergeht. Sein Urteil über sie legt er in den Mund eines Vertreters der Nakulîśa-pāśupata, einer Śaiva-Sekte, die, da er sie nach der der Dvaita-vādins bespricht, der Anlage seines Buches entsprechend, seiner Meinung nach der Wahrheit näher kommt als Madhva. Er sagt: „Diese Theorie der Anhänger des Viṣṇu, welche sich nur als eine Knechtschaft usw. bezeichnen läßt und mit den Leiden, welche die Abhängigkeit von einem andern mit sich bringt, behaftet bleibt, kann uns als der erstrebte Standort der Beendigung aller Leiden usw. nicht befriedigen, da es doch die volle Gottherrlichkeit ist, welche wir begehren. Vielmehr können diejenigen, welche noch von einem anderen überragt werden, nicht für erlöst

---

1) Es besteht kein Zweifel, daß Madhva ein richtiger Bildverehrer war; es ist daher eine Verkennung dieser Tatsache, wenn Dharmdev darzutun sucht „ki Śrī Madhvâcārya svayaṃ mūrti pūjā ke pakṣapātī na the, yadyapi apne samay meṃ mūrti-pūjā meṃ logoṃ kā dṛḍh viśvās dekhkar, unhoṃ ne samajhautā (compromise) karte hue kaī sthānoṃ par „pratimāsv aprabuddhānām" jaise vākya likh diye haiṃ jin kā abhiprāy yah hai ki atyant nyūn buddhi ke log mūrti pūjā kar sakte haiṃ".

2) Text-Ausgaben: Bibliotheca Indica (Calcutta 1858) und Ānandâśrama Series (Puna 1906), Englisch von E. B. Cowell und A. E. Gough (2. Aufl., London 1894); die Kapitel 1—9 deutsch von P. Deussen „Allg. Geschichte der Philosophie" I, 3 p. 190 ff. (Leipzig 1908).

gelten, weil sie abhängig sind und ebensogut wie unsereiner der vollen Gottherrlichkeit ermangeln. Die erlösten Seelen hingegen müssen die Eigenschaften des höchsten Gottes an sich tragen, denn da sie rein geistige Wesen sind, so müssen sie ebensosehr wie der höchste Gott der Möglichkeit alles Leidens enthoben sein“ [1]).

Einen Höhepunkt erreichte die Diskussion der Anhänger Śaṅkara's und Madhva's über die Frage der Realität der Welt im 15. Jahrhundert. Der Dualist Vyāsa-rāja hatte in seinem „Nyāyâmṛta“ mit großem Scharfsinn die Lehre vom „dvaita-satyatva“ gegen die Illusionisten vertreten. Ihn suchte Madhusūdana Sarasvatī zu widerlegen, indem er in seiner „Advaita-siddhi“ den Standpunkt des „dvaita-mithyātva“ verteidigte. Auf Vyāsa-rājas Veranlassung antwortete ihm Rāmâcārya in seiner „Nyāyâmṛtataraṅgiṇī“. Gegen ihn wandten sich dann wieder Brahmânandabhikṣu in seiner „Laghucandrikā“ (auch Gauḍa-brahmânandī genannt) und andere Kommentatoren. Auch der Advaita- und Śaiva-Philosoph Appaya-dīkṣita (1552—1624) trat in seinen Schriften gegen die Mādhvas auf. Er widmete der Bekämpfung der Dvaita-Lehre ein besonderes Werk, betitelt „Madhva-tantra-mukha-mardana“, das aus 77 Strophen besteht und zu dem er einen eigenen Kommentar „Madhva-mata-vidhvaṃsana“ schrieb (Textausgabe in Grantha-Schrift Chidambaram 1887). In einer kleinen Schrift „Tapta-mudrā-khaṇḍana“ trat er gegen den bei den Mādhvas üblichen Brauch auf, am Körper Symbole des Viṣṇu einzubrennen [2]).

Auch sonst haben eine Reihe von Autoren Madhvas Lehre zu widerlegen versucht, so schrieb Kumbhakoṇa Tāṭācārya einen „Vijayîndra-parâjaya“, der gegen Appayadīkṣitas Zeitgenossen, den Mādhva Vijayîndra gerichtet ist, und später verfaßte der Mysorer Paṇḍit Triyaṃbaka-Śāstrin eine Advaitasiddhântavaijayantī.

Sogar in einem Purāṇa hat die Polemik der Anhänger Śaṅkaras gegen Madhva und seine Schule Ausdruck gefunden. In dem zu den Upapurāṇas gehörigen, śivaitischen Saura-Purāṇa wird in den Kapiteln 38—40 in Form einer Prophezeiung scharf gegen die Mādhvas vorgegangen. „Im Kali-Zeitalter“ — so heißt es dort —, „wenn die Erde mit Ketzern erfüllt ist und die Menschen vom frommen Wandel abgefallen sind, wird ein widerwärtiger

1) Übersetzung von P. Deussen, a. a. O. p. 302.

2) Rice, Cat. Sanskr. Mss. Mysore no 2923. Ebendort no 2924 und 2925 werden noch zwei andere Schriften gleichen Inhalts aufgeführt, die Bhāskara Paṇḍita bezw. Bhāskara Dīkṣita zum Verfasser haben und „Tapta-mudrā-vidalana“ bezw. „Tapta-mudrā-vidrāvaṇa“ betitelt sind.

Brahmane aus dem Süden mit einer Brahmanenwitwe Unzucht treiben, sein Sohn jedoch sich unter dem Namen Madhuśarman zum Vedalehrer Padmapāduka begeben, ihm anfangs Freude machen, so daß er zu dessen erstem Schüler avanziert, doch dann einmal seine Observanzen vernachlässigen, worauf ihn der Lehrer zur Rede stellt. Madhuśarman verantwortet sich, er habe das allgemeine Gesetz befolgt. Padmapāduka, nachdem er seine Herkunft erfahren, flucht ihm, er solle ohne Organ sein für den Siddhânta des Vedânta-Systems und beim Pūrva-pakṣa stehen bleiben. — So wird es auch geschehen. Er wird sich in den Lehrbüchern nur an den Pūrvā-pakṣa halten und den Vedânta zu fälschen trachten. Je weiter das Kali-Zeitalter vorrückt, desto mehr wird die Irrlehre dieses Śivahassers sich ausbreiten, auch in der dravidischen Gegend auftreten. Wenn das Kali-Zeitalter auf der Höhe steht, wird sie sich im Ārya-varta bewegen“ [1]). Madhva wird stets Madhu genannt und als Inkarnation eines Dämons, des Frühlings (Madhu = Vasanta) bezeichnet; er ist ein verkappter Materialist, der den Saṃsāra für wirklich erklärt, seine Schüler sind nur ihrer Tracht nach Sannyāsins, streben aber danach, Reichtum anzusammeln, geben sich zu Fürstendienst her, wohnen Frauen aus niederen Kasten bei und schwelgen in den verschiedensten verbotenen Genüssen. Sie studieren, bloß um in anderen Büchern Fehler zu finden, beschimpfen die Alleinheitslehre und tun sich mit ihren geheimen Büchern wichtig. Besser sind noch die Buddhisten und Jainas, die die Autorität des Veda offen leugnen, als Leute dieses Schlages, die sich auf den Veda berufen, aber die reine Lehre verfälschen! Nur dem Aussehen nach sind sie Menschen, und zur Hölle reif. Schon wenn man mit ihnen spricht, geht man des Glanzes der Brahmanen verlustig; schon bei ihrem bloßen Anblick soll man bekleidet baden!

Diese Schmähungen zeigen, welche Animosität die Advaitins gegen die Anhänger des dualistischen Vedânta beseelte und daß die śivaitischen Monisten an Fanatismus und Gehässigkeit den viṣṇuitischen Dvaita-vādins nicht nachstanden, die, wie wir oben S. *2 gesehen haben, Śaṅkara für einen Bastard und die Inkarnation eines Dämons erklärten und ihm und seinen Schülern die Verfälschung des Vedânta und andere Laster und Verbrechen zur

---

1) Saura-Purāṇa 39, 37 ff. in der Zusammenfassung von W. Jahn „Das Saurapurāṇam“ (Straßburg 1908) p. 95 ff. Die auf die Mādhvas bezüglichen Kapitel sind übersetzt von A. Barth „Deux chapitres du Saurapurāṇa“ in „Mélanges Charles de Harlez“ (Leiden 1896) p. 12—25.

Last legten. Daß Werke der heiligen Überlieferung von den Philosophen verschiedener Richtungen zu temperamentvollen Auseinandersetzungen mit ihren Gegnern benutzt wurden, steht nicht vereinzelt da, wird doch im Padma-Purāṇa die Māyā-Lehre als Irrlehre und verkappter Buddhismus heftig angegriffen[1]).

9. Die Madhva-Literatur.

a) Die Werke Madhvas.

α) Textausgaben.

Eine Gesamtausgabe der Werke Madhvas (1175 Blatt, gr. 8°, oblong) wurde von T. R. Krishnacarya im Madhvavilas Book Depot Kumbhakonam Śake 1833 publiziert. Der vollständige Titel des Werkes lautet: Ānandatīrtha, Sarvamūlagranthaḥ. Śrī Madhvâcārya-kṛtānāṃ sūtrabhāṣya-gītābhāṣya-upaniṣadbhāṣya-prabhṛtīnāṃ saptatriṃśād granthānāṃ samudāyaḥ (Sarvamoola, a complete work of Sri Madhvacharya). Einzelne Werke hieraus erschienen auch als Sonder-Ausgaben. Der gleiche Verlag veröffentlichte auch eine Reihe von Kommentaren zu den einzelnen Schriften Madhvas. (Alle diese Texte sind in schönen Typen bei der Nirṇaya-sāgara Press in Bombay gedruckt.)

Außer dieser großen Ausgabe, auf welche sich alle Zitate im vorliegenden Buche beziehen, sind von einer Reihe von Werken Madhvas noch andere Ausgaben erschienen. Ich führe hier diejenigen auf, die mir bekannt geworden sind, doch ist die Zahl der erschienenen gewiß noch größer.

Brahmasūtra-bhāṣya, 1) ed. Jībânanda Vidyāsāgara. Calcutta 1873, 2. ed. Calcutta 1883; 2) ed. Śeḍambi Subrahmaṇya Śarmā. Madras 1898. 3) mit Jagannātha's Kommentar und verschiedenen Beigaben. Madras 1900. 4) mit den Kommentatoren des Jayatīrtha, Vyāsatīrtha, Rāghavêndratīrtha, ed. R. Rāghavêndrâcārya. Mysore 1911 (Government Oriental Series, Bibliotheca Sanscrita, No. 39). 5) „The BS. construed literally according to the Commentary of Śrī Madhvâcārya.“ Kumbakona 1902.

Aṇu-bhāṣya lith. Bombay 1886.

Gītā-bhāṣya in Bhagavadgītā mit den Kommentaren des Śaṅkara, Rāmânuja, Ānandatīrtha .... sowie Jayatīrtha Prameya-dīpikā ... ed. A. V. Narasiṃha (Vedânta-grantha-ratnamālā 2) Madras, Veṅkatêśvara Press 1910.

---

1) Padma-purāṇa, Uttara-Khaṇḍa 43 (Aufrecht, Catalogue of Sanskrit Mss. in Oxford, p. 14, note 1), vgl. unten S. 21.

Upaniṣad-bhāṣyas in „108 Upaniṣads, printed in Telugu-characters, followed by Tamil translation of the commentaries of Śaṅkara ... and Ānandatīrtha, ed. by Śrīnivās Rāghavâcārya and others." Madras 1887.

Sadācāra-smṛti mit Kommentar des Nṛhari Āyi. Bombay 1887.

Dvādaśa-stotra mit anonymem Kommentar. Poona 1880.

Dasselbe „with an elaborate word-by-word commentary and notes, in Sanskrit, with a paraphrase of the verses in Canarese by C. M. Padmanabha Char. Coimbatore."

Sandhyā-vandana, followed by the Puruṣasūkta ... with extracts in a Tamil translation, from the commentaries of Ānandatīrtha and others. 1901.

Madhva-devatârcana-vidhi „A ritual for the worship of the Mādhva sect" Bezwada 1895.

β) Übersetzungen.

Die erste Übersetzung eines vollständigen Werkes von Madhva in eine europäische Sprache ist die Übertragung des „Brahmasūtra-bhāṣya" ins Englische durch S. Subba Rau, M. A. Dieselbe erschien Madras 1904 (printed at the „Minerva" Press) unter dem Titel „The Vedanta-Sutras with the Commentary by Sri Madhwacharya. A complete Translation"; auf dem Buchrücken steht anstelle dieses Titels „Purna-pragna-darsana. Translation. Dwaita Philosophy".

Zwei Jahre später veröffentlichte S. Subba Rau eine Übersetzung der Bhagavad-Gītā mit umfangreichen Erläuterungen, die sich z. T. an Madhvas Gītā-bhāṣya und Gītā-tātparya-nirṇaya anschließen, hauptsächlich aber auf den Erklärungen Rāghavêndras beruhen (s. Preface, p. III). Der Titel des Buches lautet: „The Bhagavad-Gita. Translation and Commentaries in English according to Sri Madhwacharya's Bhashyas" Madras 1906.

Von den Upaniṣaden-Kommentaren Madhvas sind acht in der Sammlung „The Sacred Books of the Hindus. Translated by various Sanskrit Scholars, edited by Major B. D. Basu, I. M. S. (Retired), published by the Pânini Office, Bhuvaneśvarî Âśrama, Bahadurganj, Allahabad, printed at the Indian Press" in englischer Wiedergabe erschienen, und zwar als Band 1, 3, 14. Die Titel lauten im Einzelnen: (Band 1:) „The Upaniṣads with the Commentary of Madhwâchârya. Part I: Îśa, Kena, Kaṭha, Praśna, Muṇḍaka and Mâṇḍûka. Translated by Śrîśa Chandra Vasu. 1909." (Band 3:) „Chhândogya-Upaniṣad with the Commentary of Śrî Madhwâchârya called also Ânandatîrtha. Translated by Śrîśa

Chandra Vasu." 1909. (Band 14:) „The Brihadâraṇyaka Upaniṣad with the Commentary of Śrî Madhwâchârya called also Ânandatîrtha. Translated by Rai Bahadur Śrîś Chandra Vasu with the assistance of Pandit Râmâkṣya Bhaṭṭâchârya, Vidyâbhûṣana. 1916."

Der Kommentar zur Kāṭhaka-Upaniṣad erschien deutsch in der Kieler Promotionsschrift: „Madhva's (Ānandatīrtha's) Kommentar zur Kāṭhaka-Upaniṣad. Sanskrit-Text in Transskription nebst Übersetzung und Noten, herausgegeben von Betty Heimann". Leipzig 1922, Otto Harrassowitz.

Eine deutsche Übertragung des Tattva-saṃkhyāna gab H. von Glasenapp unter dem Titel „Lehrsätze des dualistischen Vedânta, übersetzt und erklärt" in dem Werke „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern", Breslau, M. & H. Marcus, 1916. S. 326—331.

b) Werke aus Madhvas Schule.

Im Folgenden gebe ich eine alphabetisch geordnete Liste der Madhvas Schule angehörenden Autoren alter und neuer Zeit. Ich vermerke bei den einzelnen Namen die spärlichen biographischen Nachrichten, die ich habe finden können und verzeichne die Titel aller ihnen zugeschriebenen Werke, soweit sich diese aus den mir zugänglichen Handschriftenverzeichnissen, Bibliothekskatalogen, Buchhändlerpreislisten und bibliographischen Notizen ermitteln ließen. Daß diese Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, bedarf nicht der Erörterung. Die Verantwortung für die Richtigkeit der Angaben, die sie enthält, muß ich den angeführten Quellen überlassen, da eine Nachprüfung in den meisten Fällen unmöglich war. Im Einzelnen mögen in ihr auch dadurch Irrtümer untergelaufen sein, daß verschiedene Autoren oder Werke mit ähnlichen Namen fälschlich miteinander identifiziert oder daß dieselben Personen oder Schriften unter verschiedenen Titeln zweimal aufgeführt wurden. Obwohl ich mir über die Mängel der nachstehenden Zusammenstellung klar bin, entschloß ich mich nach anfänglichem Zögern doch, dieselbe hier zu veröffentlichen, weil Beiträge dieser Art, so unvollkommen sie an sich auch sein mögen, erfahrungsgemäß doch von Nutzen sein können, insofern als sie den vorbereitenden Grundstock für eine zukünftige vollständige und berichtigte Bibliographie darstellen.

Zu den Abkürzungen bemerke ich Folgendes: Bhand = Bhandarkar's „Report on the Search for Sanskrit Manuscripts"; es folgt die abgekürzte Jahreszahl (84 = 1884 etc.); Burnell = A. C.

Burnell „Classified Index to the Sanskrit Mss. in the Palace at Tanjore“ (London 1879); Farquhar = J. N. Farquhar's „Outline of the Religious Literature of India“ (Oxford 1920); Hall = Fitzedward Hall „A Contribution towards an Index of the Bibliography of the Indian Philosophical Systems“ (Calcutta 1859); MVBD bedeutet, daß eine gedruckte Ausgabe des betr. Werkes im Verlage des Madhva Vilas Book Depot in Kumbhakonam erschienen ist; Oppert = Oppert „List of Sanskrit Mss. in Private Libraries of Southern India“ (Madras 1880, 1885); Rice = P. Lewis Rice „Catalogue of Sanskrit Mss. in Mysore and Coorg“ (Bangalore 1884). Die Ortsnamen (Adyar, Madras u. a.) bezeichnen in üblicher Weise die Handschriften-Kataloge. Zitiert wird, wo nicht anders vermerkt, nach Seiten.

Ananta-bhaṭṭa

„Paddhati-prakāśikā“, a ṭippani to Jayatīrtha's „Pramāṇa-paddhati“ (Burnell p. 107). „Paratattva-prakāśikā“ (Oppert I no 5571).

Ānanda-tīrtha-vara, Sohn von Viṭṭhalâcārya

„Sattattva-ratnamālā“, a treatise in verse on the nature of the various categories accepted by Madhva and his followers (Madras X no 4844).

Appaṇṇâcārya

„Taittirīyôpaniṣad-bhāṣya-vivaraṇa“; this must be quite a recent work (Burnell p. 99).

Uttamaśloka-tīrtha

„Laghu-nyāya-sudhâ“ C. zu „Śata-ślokī“ which is described as being a metrical version, in consonance with the views propounded by Madhu“ (Hall, p. 97).

Kanaka-dāsa,

kanaresischer Dichter des 16. Jahrhunderts.

„Mohana-taraṅginī“ consisting of Purāṇic stories chiefly about Kṛṣṇa (Rice, Kanarese Literature[2] p. 80).

„Nala-caritre“ (ib).

„Hari-bhakti-sāra“ treats of morals, devotion and renunciation (ib.).

„Rāma-dhānya-caritre“ the story of Rāma's chosen grain (ib.).

Kṛṣṇa-dāsa,

kanaresischer Liederdichter des 16. Jahrh.

Kṛṣṇâcārya, Sohn des Mṛttikā-Nārāyaṇa

„Aitareyôpaniṣat-khaṇḍârtha-saṅgraha“ (Burnell p. 109).

„Guru-nāma-ratna-mālā“ intended, apparently, to show the writers familiarity with unusual metres (Burnell, ib.).

Kṛṣṇâcārya-sūri, Sohn des Tirumalâcārya-sūri

„Bhāva-prakāśa“ C zu Jayatīrtha's „Prameya-dīpikā“

C zu Muṇḍaka-Upaniṣad (MVDB).

„Tāratamya-vivṛti“ (Triennial Madras no 2386).

Kṛṣṇa Paṇḍitâcārya

C zu Nārāyaṇas „Maṇi-mañjarī“ (Puna 1881).

Keśava-yati

„Tātparya-candrikā-prakāśa“ C zu Vyāsatīrthas „Tātparya-candrikā (Burnell p. 101).

„Viṣṇu-tattva-nirṇaya-ṭīkā“ (Bhand 84 p. 76).

Ceṭṭu Koneri

„Sarva-ṭīkânusāriṇī“ C zu Mbhtp. (Trien. Madras no 1244).

Gajêndra-bhikṣu

„Ānandatāratamyavādârtha“ (Oppert II no 4401).

Giri-sūri, Sohn des Koṇḍu-bhaṭṭa

„Nyāyâmṛta-vivṛti“ (Trien. Madras no 861).

Guru-rāja

„Candrikā-ṭippaṇa“ (Oppert II no 79).

Gopālakṛṣṇâcārya, Sohn des Veṅkatakṛṣṇâcārya

„Nyāya-kārikâvalī“ a work in verse giving a summary of the various logical arguments adopted in the Mādhva bhāṣya (Madras X no 4793).

Govinda-miśra

C zu Madhva's „Dvādaśa-stotrāṇi“ (Deccan p. 298).

Cidānanda (18. Jh.).

„Hari-bhakti-rasāyana“ i. e. the „Sweets of devotion to Kṛṣṇa“ (Kanarese), E. P. Rice „Kanarese Literature“ (Calcutta 1921) p. 82.

Jagannātha-tīrtha

„Sūtrârtha-dīpikā“ an easy explanation of the „Brahma-sūtras“, well adapted for beginners (MVDB).

„Brahma-sūtra-bhāṣya-vyākhyā-dīpikā“ (gedruckt Madras 1900).

Janârdana-bhaṭṭa

C zu „Bhārata-tātparya-nirṇaya“ (Burnell p. 103).

Jayatīrtha,

vor seiner Initiation Dhoṇḍo Raghunātha genannt, aus Maṅgalaveḍhem bei Paṇḍharpur gebürtig, Schüler des Padmanābhatīrtha und Akṣobhyatīrtha, 6. Nachfolger Madhvas, gestorben Vibhava 1190 Āṣāḍha 5 v. (1268 n. Chr.) der Tradition zufolge, wahrscheinlich aber erst 80 Jahre später, sodaß er in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts blühte. Er ist der bedeutendste Schriftsteller der Mādhvas; seine Kommentare zu den Werken des Meisters erfreuen sich der größten Autorität.

„Ṛg-bhāṣya-ṭīkā."

„Vyākhyāna-vivaraṇa" C zu Īśāvāsyôpaniṣad-bhāṣya.

„Praśnôpaniṣad-bhāṣya-ṭīkā."

„Prameya-dīpikā" C zu Gītā-bhāṣya.

„Nyāya-dīpikā" C zu Gītā-tātparya-nirṇaya (MVBD 1905).

„Tattva-prakāśikā" C zu Brahma-sūtra-bhāṣya (gedr. Bombay 1883).

„Nyāya-sudhā" C zu Brahma-sūtrânuvyākhyāna. Dieses Werk gilt bei den Mādhvas als die tiefgründigste Darstellung der Lehre Madhvas; so schreibt Padmanabha Char (p. 197) von ihm: „A more masterly commentary is unknown in the whole range of Sanskrit literature. It is an immortal work, worthy of the great author, and worthy too of the great Master (Sri Madhva) whose hidden thoughts it has sought to unearth for the benefit of the Sishya world. One does not know what to admire most in this book, so remarkably perfect is it in every way, that it is without a peer of its kind. No Mādhva lays claim to be a Pandit without a mastery of Nyāya Sudhā, and he who has drunk of this delicious fountain of knowledge, needs little else to finish his education" (gedruckt erschienen MVBD).

„Anuvyākhyāna-nyāya-vivaraṇa-pañjikā (Burnell p. 102).

„Nyāya-kalpa-latā" C zu Pramāṇa-lakṣaṇa (Madras X no 4808).

„Pramāṇa-paddhati" composed because Ānandatīrtha's Pramāṇa-lakṣaṇa was found to be difficult and too concise (Burnell p. 107).

„Tattva-saṅkhyāna-ṭīkā" (MVBD).

„Tattva-viveka-ṭīkā" (MVBD).

„Tattvôdyota-ṭīkā" (MVBD).

„Upādhi-khaṇḍana-ṭīkā" (MVBD).

„Māyāvāda-khaṇḍana-ṭīkā" (MVBD).

„Prapañca-mithyātvânumāna-ṭīkā" (MVBD).

„Karma-nirṇaya-ṭīkā" (Burnell p. 107).

„Viṣṇu-tattva-nirṇaya-vyākhyā" (Madras X no 4843).

„Kathā-lakṣaṇa-vivaraṇa" (Adyar p. 227).

„Pūjā-pathya-mālā" compiled from the Tantra-sāra (Burnell p. 107).

„Viṣama-pada-vākyârtha-vivṛti" (Adyar p. 228).

„Vādâvali" a controversial pamphlet (Madras X no 4839).

„Ṣaṭpañcāśatikā" (Oppert I no 3698).

Gaṇḍīrāv Hanumant Tāḷapadaṭūr,
(lebte 1922 in Dharwar)

„Srī-Kṛṣṇa-bhakti" (Abhandlung in Sanskrit; gedruckt Dhārvāḍ 1918). „Upādhi-khaṇḍana", „Māyā-vāda-khaṇḍana", „Prapañca-

mithyātvânumāna-khaṇḍana“ (written in Sanskrit, in questions and answers) „Bhedôjjīvana“ „Tatvôdyota“ (beides Translations in Canarese, Balabodha characters).

„Śruty-artha-vicāra“ (Interpretation of the Vedas), „Dvaitârtha-mañjarī“ (Parts II—IV, in separate vols). Diese beiden sind „Lectures on Dvaita Philosophy in Marathi“.

„Refutation of the remarks made by Anant Keshava Shastri, Professor of the University of Calcutta, on Shri Krishna Bhakti“ (Englisch; Dharwar 1920).

Alle diese Werke sind gedruckt im Selbstverlag des Verfassers (Kamanakatta, House No 3007, Dharwar) erschienen.

Kāśī-Timmaṇâcārya

„Bhedôjjīvana-ṭippaṇī“ C zu Vyāsatīrthas Bhedôjjīvana (Triennial Madras no 454).

Varkhedi-Timmaṇṇâcārya

“Dīpikā“ C zu Viṣṇu-tattva-nirṇaya (Burnell p. 106).

C zu „Kṛṣṇâmṛta-mahârṇava“ (Burnell p. 107).

„Candrikā-nyāya-vivaraṇa“ C zu Vyāsatīrthas „Tātparya-candrikā“ (Burnell p. 101).

„Paśu-puroḍāsa-mīmāṃsā“ (The followers of Madhva teach that the sacrifice of animals is illegal in the present age, and direct the substitution of a dough image) (Burnell p. 109).

„Gaja-pañcânana“ (Burnell p. 109).

„Ākṣepasāra“ (Burnell p. 109).

Trivikrama Paṇḍitâcārya (Zeitgenosse Madhvas)

„Tattva-pradīpikā“ C zu BS-bhāṣya (Farquhar p. 375).

„Vāyu-stuti“ („Vāyu-stotra“), gedruckt 1880, obl 8°, mit Komm.

„Aṇu-Vāyu-stuti“ („Laghu-Vāyu-stuti“) (Burnell p. 108).

„Uṣā-haraṇa“ a high class kāvya treating of the marriage of Uṣā, the daughter of Bāṇâsura, and Aniruddha, the grandson of Kṛṣṇa, based upon the 10th Skandha of Śrī Bhāgavata (MVBD).

Narasiṃha-deva

„Bheda-dhikkāra-nyakkāra-nirūpaṇa“, a polemical tract against the followers of Rāmânuja (Burnell p. 110).

Narasiṃha-yati, Schüler des Vidyâdhîśanātha (14. Jahrh.?)

„Âtharvanôpaniṣat-khaṇḍârtha-prakāśa“ (Burnell p. 110).

„Aitareyôpaniṣat-khaṇḍârtha-prakāśa“ (Burnell p. 110).

„Ṣatpraśna-mantra-khaṇḍârtha-prakāśikā“ C zu Praśna-Up, written in accordance with the teachings of Jayârya (Trien. Madras no 2320).

Narasiṃhâcārya (identisch mit dem vorhergehenden?)

C zu Nārāyaṇas „Madhva-vijaya“ (Rice no 2179).

„Manda-prabodha“ a ṭippaṇī to Jayatīrthas „Tattvôdyota-vivaraṇa“ (Burnell p. 106).

Narasiṃhâraṇya

„Viṣṇu-bhakti-candrôdaya“ (Burnell p. 109).

Vātivāla Narasiṃha

Sohn des Upêndra-bhaṭṭa, Schüler des Rāmacandra-bhaṭṭa „Bhāvacandrikā“, Tattva-prakāśikā-vivṛti (Trien. Madras no 866).

Naraharitīrtha, persönlicher Schüler Madhvas (s. S. *37) Ṭippaṇī zum BS-bhāṣya, die noch erhalten sein soll (Ep. Ind. VI, 262, Anm. 3).

Narahari, Sohn des Varadâcārya

Dīpikā zu „Bhāgavata-tātparya-nirṇaya“ (Burnell p. 104).

Narāyaṇa Paṇḍitâcārya, Sohn des Trivikrama (um 1350).

„Madhva-vijaya“ (über diesen vergl. oben S. *1, *7f.), öfters gedruckt, so Bombay 1883 (mit dem Komm. des Śeṣa), eine andere Ausgabe MVBD, eine dritte „edited with a verbal explanation, Canarese in Telugu character by Rāghavendrâchārya“ Punganur 1888.

„Aṇu-Madhva-vijaya“ oder „Aprameya-nava-mālikā“ 33 stanzas, a romance (Burnell p. 109).

„Maṇi-mañjarī“ (über diese vergl. oben S. *2f., *7f.), MVBD, gedruckt auch Annikkarachatram 1898.

„Saṅgraha-rāmâyaṇa“ (Burnell p. 109; Madras X no 4846).

„Śiva-stuti“ mit anonymem Komm. gedruckt Puna 1881.

„Mantrârtha-mañjarī“ an explanation of the texts used in the rites practised by the followers of the Dvaita persuasion. Vidyâraṇya is the authority followed (Burnell p. 108). Es erscheint mir fraglich, ob dieses Werk hierher gehört.

„Pārijātâpaharaṇa“ a poem in 3 cantos on Kṛṣṇa's theft of the celestial tree, with a commentary by the author (gedruckt Punganur 1890).

Nārāyaṇa, Sohn des Viṭṭhalâcārya

„Pramāṇa-paddhati-vyākhyā“ zu dem Werk des Jayatīrtha (Madras X, no 4805).

C zu Jayatīrthas „Nyāya-sudhā“ (Bhand. 84 p. 74).

Nārāyaṇa Yatîśvara

„Artha-pañcaka-nirūpaṇa“ a statement of the Vedânta faith as set forth by Madhu Ācārya (Hall, p. 113).

Nirmalâcārya, Schüler des Śrīnivāsa

„Dvaita-siddhi“, auch „Dvaita-vidyā“ genannt (India Office IV p. 800).

Nṛsiṃha

„Bhāva-prakāśa“ C zum Aṇu-bhāṣya (Bhand. 82 p. 112).

Chalāri Nṛsiṃha, Sohn des Nārāyaṇa (um 1700).
„Smṛty-artha-sāgara“ (Oxford p. 285 b).

Nṛsiṃhâraṇya (Nṛsiṃhayâraṇ),
vielleicht mit dem Vorhergehenden identisch
„Viṣṇu-bhakti-candrôdaya“ (Bhand. 82 p. 76; Deccan p. 264).

Āyi Nṛhari
Vyākhyā zu „Sadācāra-smṛti“ gedruckt Bombay 1886.

Āryā (richtiger wohl Āyī) Nṛhari
„Madhva-vākyârtha-vivṛti“ (Stein, Cat. Kashmir MSS, p. 98).

Padmanābha-tīrtha,
Nachfolger Madhvas (vergl. oben S. *37), gestorben Raktâkṣi 1126 Kārtika 14 v, wahrscheinlich aber erst 80 Jahre später, sodaß er also in das Ende des 13. Jahrhunderts zu setzen ist, bestattet in Ānegundi
„Sanyāya-ratnâvalī“ C zu B-S-Anuvyākhyāna (Bhand. 84 p. 76).

Veda-garbhânanta Padmanābha,
Schüler des Raghunāthâcārya
„Padârtha-saṃgraha“ (605 Lehrsätze) mit eigenem Kommentar, genannt „Madhva-siddhânta-sāra“ gedruckt MVBD (Bombay, Nirṇaya-sāgara Press) Śake 1815.

C. M. Padmanābhâcārya (Padhmanabha Char),
High Court Vakil (Madras), residing at Coimbatore, lebte 1900
„Bhū-vaikuṇṭha“ or „Govardhanêśa-vilāsa“ a Sanskrit Drama in 7 Acts, with an English Translation by the Author himself.
„Dhruva's Penance“ a Sanskrit Drama in 5 Acts, with English Translation by the Author himself.
„A Life of Sri Madhvacharya in Canarese“ (Devanagari Character) consists of 10 Chapters with Illustrations.
„Dvādaśa-stotra“ of Sri Madhvacharya with an elaborate word-by-word commentary and notes, in Sanskrit, with a paraphrase of the Verses in Canarese.
„Life and Teachings of Sri Madhvacharyar“ in English (January 1909) a thick volume of about 500 (genauer VI + 455) pages, consists of Two Parts bound together (illustrated).
Alle diese Werke erschienen im Selbstverlage des Verfassers.

Pāṇini-sūri
„Nyāyâmṛta-vivṛti“ (Adyar p. 227).

Pāṇḍuraṅga
„Viṣṇu-tātparya-nirṇaya-ṭīkā“, C zu „Viṣṇu-tattva-nirṇaya“ (Burnell p. 106).

Purandara-dāsa,

kanaresischer Mādhva-Dichter, geb. in Purandara-gaḍa, war erst Smārta, wurde dann Vaiṣṇava (Kittel, Ind. Antiq. II, 308).

Gauḍa-Pūrṇânanda, genannt Kavi-cakravartin

„Tattva-muktâvalī" a treatise of the Mādhva school in 121 stanzas. Pandit, Old Series, VI p. 89 ff. (Benares 1866); edited and translated by E. B. Cowell, JRAS. New-Series XV, 1883 p. 138 ff.

Bhīmâcārya

C zu „Narasiṃha-stuti" (Burnell p. 110).

Madha-mādhava-sahāya

„Tantra-sāra-vyākhyāna" (Burnell p. 106).

Madhva-dāsa,

kanaresischer Hymnen-Dichter des 18. Jahrhunderts. Kittel, Ind. Antq. II, 308; E. P. Rice „Kanarese Literature"

S. M. S. Tāmbraparṇi Madhvacharyar,

Vater und Guru von C. M. Padmanabhacharyar, lebte in der Mitte des 19. Jahrh.

„Nyāyâmṛta-kalâdhara" being a philosophical discourse dealing with the chief arguments of „Advaita-siddhi" and „Brahmânandīya", and refuting them, herausgegeben im Selbstverlage seines Sohnes.

Mahādevânanda Sarasvatī,

Schüler des Svayaṃprakāśânanda Sarasvatī

„Dvaita-cintā-kaustubha" C zu „Tattvânusandhāna", a treatise on the Dvaita system (Calcutta III no 43).

Bhaṭṭa Mudgala

„Bhāva-kalpa-latā" C zu „Bhavanā-viveka", commentary on a metrical treatise on the nature of injunction, according to the theory of Madhu (Hall p. 140).

„Bhāvanā-sāra-saṃgraha."

Da diese Werke zusammen mit einer „Kha-puṣpa-ṭīkā" von Madhvâcārya und Avekâcārya genannt werden und weiter bemerkt wird „Mudgala refutes Maṇḍana's theory and advocates that of Kumārila Bhaṭṭa" (Hall p. 205) erscheint es fraglich, ob Mudgala hierher gehört.

Yadupati

Schüler des Vedêśatīrtha

„Tattva-saṃkhyāna-ṭippaṇī" (Burnell p. 105).

„Nyāya-sudhā-ṭippaṇī" zu Jayatīrtha's Werk (Burnell p. 102; Bikaner No 1198).

Raghunātha-yati,

11. Nachfolger Madhvas, früher Kṛṣṇa-śāstrin genannt, gestorben Śaka 1364 oder 1424, wahrscheinlich A. D. 1502

„Pūjā-vidhi“ a treatise on Āhnika rites (Burnell p. 108).

Raghûttama-yati,

13. Nachfolger Madhvas, früher Rāmacandraśāstrin genannt, Schüler des Raghu-varya-tīrtha, gestorben Śaka 1457 oder 1517, wahrscheinlich A. D. 1595

„Para-brahma-prakāśikā“ C. zum Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-bhāṣya (Burnell p. 99).

„Tattva-prakāśikā-bhāva-bodha“ C zu Jayatīrthas „Tattva-prakāśikā“ (Burnell p. 101).

„Tattva-prakāśikā-gata-nyāya-vivaraṇa“ (Burnell p. 101).

Raṅga-nātha

son of King Vedâjibhāskara and brother of Subhānu Rao and disciple of Veṅkaṭârya

„Bheda-taraṅgiṇī“ (Trien. Madras no 1298).

Rāghavêndra-svāmin,

Schüler des Sudhîndra, gestorben 1671

CC zu Īśa-, Kaṭha-, Kena, Taittirīya-, Praśna-, Māṇḍūkya-, Muṇḍaka-Upaniṣad (MVBD).

„Gītā-vivṛti“ C zur Bhagavadgītā (MVBD).

„Gītârtha-saṅgraha“ (Burnell p. 109).

„Gītârtha-vivaraṇa“ (Burnell p. 109).

CC zu Jayatīrtha's CC zu Tattvasaṃkhyāna, Tattvôdyota („Bhāva-dīpa“), Prapañca-mithyātva, Upādhi-khaṇḍana, Tattva-viveka, Māyā-vāda-khaṇḍana, Pramāṇa-paddhati, und vor allem zu seiner „Nyāya-sudhā“ („Parimala“) (MVBD).

CC zu Jayatīrthas CC zu Brahma-sūtra-bhāṣya, Karmanirṇaya, Viṣṇu-tattva-nirṇaya („Bhāva-dīpa“) (Burnell p, 106).

CC zu Vyāsarāja's „Tātparya-candrikā“ (Burnell p. 106) (MVBD) und „Tarka-tāṇḍava“ (Burnell p. 106, 108).

„Nyāya-muktâvalī“ a brief exposition of Dvaita-Vedânta (Madras X no 4794).

Rāmâcārya,

Sohn des Viśvanātha, jüngerer Bruder des Nārāyaṇâcārya, Schüler des Śālikâcārya (Hall p. 113) 16. Jahrh.

„Nyāyâmṛta-taraṅgiṇī“ C zu Vyāsatīrthas „Nyāyâmṛta“ (Bhand. 82 p. 110).

„Sadācāra-smṛti-vivaraṇa“ (Burnell p. 107).

S. Subba Rau, M. A.

Übersetzungen von Madhvas Kommentaren ins Englische (oben S. *49).

Laksmī-nātha

Schüler von Yādavêndra und Lakṣmīvallabhayogin

„Nyāyâmṛta-vyākhyāna“ (Trien. Madras no 1302).

Lakṣmī-nṛsiṃha

„Sarvato-vilāsa“ C zu Śrīnivāsas „Satya-nidhi-vilāsa“ (Burnell p. 109).

Jambu-khandī Lakṣmī-narasiṃha,

Schüler von Koṭiramaṇâcārya

„Bhārata-tātparya-nirṇaya-ṭīkā“ (Madras X no 4833).

„Bhārata-tātparya-nirṇaya-ṭippaṇī-padârtha-vivṛti“ (Madras X no 4831).

Lakṣmīpati Bhaṭṭôpâdhyāya

C zu Vādirāja's „Yukti-mallikā“ (MVBD).

C zu Vādirāja's „Tīrtha-prabandha“ (MVBD).

Vana-mālin

„Advaita-siddhi-khaṇḍana“ (Bhand. 82, p. 108).

„Bhakti-ratnâkara“ (Bhand. 82, p. 111).

„Māruta-maṇḍana“ (Bhand. 82, p. 113).

„Nyāyâmṛta-saugandha“ (Adyar p. 227).

„Śruti-siddhânta“ (Bhand. 84, p. 73).

Varada-rāja

„Manda-subodhinī“ C zu „Bhārata-tātparya-nirṇaya (Burnell p. 103, Madras X no 4830).

Varāha Timmappa Dāsa (18. Jh.),

kanaresischer Liederdichter (Kittel, Ind. Antq. II, 308)

Vādirāja-svāmin (°tīrtha)

„Bhāva-prakāśikā“ C zu Bhārata-tātparya-nirṇaya (Madras X no 4832); anderes Werk gleichen Namens Trien. Madras no 857.

„Bhedôjjīvana“ (Rice no 1509).

„Yukti-mallikā“ (Rice no 1536).

„Vivaraṇa-vraṇa“ (Rice no 1572).

„Tīrtha-prabandha“ description of the various holy places visited by him in his travels (MVBD).

„Sarasa-bhāratī“ a eulogistic poem on God Viṣṇu (Trien. Madras no 858 b).

„Rukmiṇîśa-vijaya“ a kāvya treating of the marriage of Kṛṣṇa and Rukmiṇī (MVBD).

„Lakṣâbharaṇa“ C zum Mahābhārata (MVBD).

„Jaina-mata-khaṇḍana“ (Rice no 1346).

Vāsudeva, Sohn des Nārāyaṇâcārya

„Bheda-candrikā“ C zu Vyāsa-rājas „Bhedôjjīvana“ (Bhand. 84, p. 75).

Vijaya-dāsa,
kanaresischer Liederdichter des 16. Jahrh.

Vijaya-dhvajâcārya
C zum „Bhāgavata-Purāṇa“ („Vijaya-dhvajî“) gedruckt in Bombay.

Vijayîndra-yati (°-yatîndra, °-bhikṣu),
Schüler von Vyāsadeśika, Schülers des Brahmaṇya-muni (Madras X no 4795); Schüler von Pūjanêndratīrtha (Trienn. Madras 34) von Surêndra (Hall p. 113). Vielleicht auch zwei Autoren gleichen Namens
„Āmoda“ C zu Vyāsatīrthas „Nyāyâmṛta“ (Burnell p. 108, Adyar p. 227).
„Candrikôdāhṛta-nyāya-vivaraṇa“ C zu Vyāsatīrthas „Tātparya-candrikā“ (Burnell p. 101).
„Nyāya-mauktika-mālā“ C zu Jayatīrthas Ṭīkā zu den Brahma-Sūtren (Trienn. Madras no 20c).
„Sudhā“ C zu Anuvyākhyāna (Adyar p. 228).
„Nyāyâdhva-dīpikā“ a summary of the various logical arguments adopted in the Mādhva-bhāṣya (Madras X no 4795).
„Para-tattva-prakāśikā“ (Hall p. 113, Adyar p. 227).
„Praṇava-darpaṇa-khaṇḍana“ an unfavourable criticism of the „Praṇava-darpaṇa“ of Śrīnivāsâcārya wherein the Praṇava „Om“ is not considered to form an essential part of the first Sūtra in the Vedânta-Sūtras (Madras X no 4798).
„Appaya-kapola-capeṭikā“ (Oppert II no 9803).
„Ānanda-tāratamya-vāda“ (ib. 9806).
„Upasaṃhāra-vijaya“ (ib. 9384).
„Siddhânta-sāra-sāra-vivecana“ (Trien. Madras no 1293).
„Cakra-mīmāṃsā“ (über die Zeremonie der Stigmatisierung. Trienn. Madras no 38).

Viṭṭhala-dāsa,
kanaresischer Liederdichter des 16. Jahrh.

Viṭṭhala-bhaṭṭa
C zu Jayatīrthas „Pramāṇa-paddhati“ (Burnell p. 107).

Viṭṭhalâcārya
(vielleicht mit dem Vorhergehenden identisch).
„Tāratamya“ a Viṣṇu-māhātmya, und zwar „Aṇu-t°“ und „Bṛhat-t°“ (Burnell p. 109).

Vidyâdhirāja,
eigentlich Kṛṣṇa-bhaṭṭa, 6. Nachfolger Madhvas, der Tradition nach Śaka 1254 (A. D. 1332) gestorben.
„Gītā-tīkā“ (Deccan, p. 297).

„Vākyârtha-candrikā“ C zu Jayatīrtha's „Nyāya-sudhā“ (Bhand. 84, p. 74).

Viśvapadi (Viśvapati)

C zu Nārāyaṇa's „Madhva-vijaya“ (Rice no 2180).

Viśvêśvara

„Aitareyôpaniṣad-bhāṣya-ṭīkā“ (Burnell p. 99).

Viṣṇu-tīrtha

„Saṃnyāsa-vidhi“ (Burnell p. 109).

Viṣṇu-purī

stammte aus Tirhut, lebte wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. Er soll ein Schüler des Mādhva Jaya-dharma gewesen sein. Andere machen ihn zum Zeitgenossen Caitanya's, der mit ihm in Benares zusammengetroffen sein soll.

„Bhakti-ratnâvalī“, eine Sammlung von ausgewählten Versen aus dem „Bhāgavata-purāṇa“. Das Buch hatte so großen Erfolg, daß es Anfang des 15. Jahrh. von Lauriya Kṛṣṇa-dāsa ins Bengalische übersetzt wurde (Farquhar, p. 303). — Textausgabe und englische Übersetzung des Originals in der Sammlung „Sacred Books of the Hindus“ vol. 7 (Allahabad 1912).

Veṅkata-dāsa,

kanaresischer Liederdichter des 16. Jahrh.

Veṅkaṭa-bhaṭṭa

„Gūḍha-bhāva-prakāśikā“ C zu Nārāyaṇa's „Prameya-navamālikā“ (gedruckt Bombay 1884).

Rāyasa Veṅkaṭâdri

(His name shows that he was a clerk in some public office)

„Smṛti-kaustubha“ (Burnell p. 109).

Veṅkāya Ārya (17. Jahrh.?).

„Kṛṣṇa-līlâbhyudaya“, Übersetzung des 10. Buches des Bhāgavata-purāṇa ins Kanaresische (Farquhar p. 303).

Vedāṅga-tīrtha

C zu Trivikrama's „Vāyu-stuti-stotra“ (Ind. Office V p. 801).

C zu Nārāyaṇa's „Madhva-vijaya“ (Burnell p. 109).

Vedâtma-tīrtha

„Vāyu-stuti-vyākhyā“ (Trien. Madras no 856).

Vedânta-vāgîśa,

8. Nachfolger Madhva's, eigentlich Raṅgâcārya (Raghunāthâcārya) genannt, nach der Tradition gestorben Śaka 1265 (1269), A. D. 1343

„Kānti-mālā“ C zu „Prameya-ratnâvalī“ (Bhand. 87 p. 52).

Vedêśa-tīrtha, Schüler des Vyāsa-tīrtha

CC zu den bhāṣyas zu „Aitareya-“, „Chāndogya-“, „Kāṭhaka-“, „Kena-Upaniṣad“ (MVBD).

„Tattvôdyota-vivaraṇa-ṭīkā“ (MVBD).

„Pramāṇa-paddhati-bhāva-vivaraṇa“ (Bhand. 84, p. 75).

„Karma-nirṇaya-ṭīkā“ (Rice no 1189).

Vyāsa-tīrtha, -deśika, -yati, -rājasvāmin.

Bedeutende Theologen mit dem Namen Vyāsa (Veda-vyāsa) scheint es mehrere gegeben zu haben, doch werden diese in den Handschriften-Katalogen nicht hinreichend auseinandergehalten. Ein Vyāsarāja wurde oben S. *38 erwähnt und soll nach Burnell (p. 108) im Jahre 1339 gestorben sein. Ein anderer war der 14. Nachfolger Madhvas und starb nach einer Tradition Śaka 1481, nach einer anderen Śaka 1541 (1619). Er könnte der Autor des „Nyāyâmṛta“ und Lehrer des Vijayîndra-svāmin sein, der ein Zeitgenosse des berühmten Appaya-dīkṣita (1552—1624) war (MVBD). Wenn er, wie J. N. Farquhar (Outlines of the Religious Literature p. 303) schreibt, zur Zeit Caitanyas (1484—1533) lebte, so hätte das erstgenannte Datum an sich höhere Wahrscheinlichkeit. Der Verfasser des „Nyāyâmṛta“ wird als Schüler des Brahmaṇya-tīrtha (Subrahmaṇya-tīrtha) bezeichnet, ein Vyāsarājasvāmin als Schüler des Lakṣmī-nārāyaṇa, ein Vyāsa-tīrtha als Schüler des Jayatīrtha (dies könnte vielleicht der 1339 gestorbene sein?). Da die einzelnen Autoren nach dem mir vorliegenden Material mehrfach miteinander verwechselt werden, muß ich mich damit begnügen, die Werke hier anzuführen und eine etwa notwendige Scheidung späteren Untersuchungen überlassen.

CC zu Madhva's bhāṣyas zu „Kāṭhaka-“, „Kena-“, „Chāndogya-“, „Taittirīya-“, „Bṛhadāraṇyaka-“, „Muṇḍaka-“, „Māṇḍūkya-Upaniṣad“ (MVBD, Rice no 444, 522, 551).

„Tātparya-candrikā“, C zu Jayatīrtha's „Tattva-prakāśikā“ (Burnell p. 101b).

„Mandāra-mañjarī“ C zu Jayatīrtha's CC zu „Māyāvāda-khaṇḍana“, „Prapañca-mithyātva“, „Upādhi-khaṇḍana“, „Kathā-lakṣaṇa“, „Tattvaviveka“ (MVBD).

„Nyāyâmṛta“ (MVBD).

„Tarka-tāṇḍava“ Kritik des Nyāya (Burnell p. 108).

„Bhedôjjīvana“ (Rice no 1508).

„Aṇu-jayatīrtha-vijaya“ a mythical and poetical romance (Burnell p. 108).

„Kaṇṭakôddhāra“ (Oppert I no 5005).

Vyāsâdri

„Taraṅgiṇī“ (Oppert II no 7774).

Śeṣa, Schüler des Narasiṃhâcārya (Chalāri Nṛsimhâcārya)

„Mandôpakāriṇī“, C zu Nārayaṇa's „Madhva-vijaya“ (gedruckt Bombay Śake 1805).

Chalāri Śeṣâcārya
(wohl identisch mit dem vorhergehenden?)
„Tantra-sāra-ṭīkā“ (Burnell p. 106).

Śrīnivāsa-tīrtha

Den Namen Śrīnivāsa tragen mehrere Autoren aus Madhva's Schule. Drei von diesen werden durch besondere Beinamen unterschieden; sie können deshalb gesondert aufgeführt werden. Ein Śrīnivāsa, Schüler des Yadupati, entfaltete eine große Kommentatoren-Tätigkeit; ob die im Folgenden aufgeführten Werke alle von diesem herrühren, bedarf noch der Feststellung.

„Bhāva-candrikā“ C zum „Bhārata-tātparya-nirṇaya“ (Burnell p. 104).

„Taittirīyôpaniṣad-bhāṣya-vivaraṇa“ (Burnell p. 99).

CC zu Jayatīrtha's „Nyāya-sudhā“ (Rice no 1663), „Māyāvāda-khaṇḍana-vivaraṇa“, „Upādhi-khaṇḍana-vyākhyā“, „Prapañcamithyātvânumāna-khaṇḍana-ṭīkā“, „Viṣṇu-tattva-nirṇaya-ṭīkā“ (Vādârtha-dīpikā), „Tattva-saṃkhyāna-ṭīkā“, „Tattva-viveka-ṭīkā“, „Tattvôdyota-ṭīkā“, „Nyāya-dīpikā“ („Nyāya-dīpa-kiraṇâvali“) (MVBD), Nyāyâmṛta-vyākhyā“ (Trien. Madras no 855).

Śrīnivāsa, Schüler des Mahīdhrâcārya
(eines Sohnes des Viṭṭhalâcārya, Schülers des Nārāyaṇârya, Schülers des Nṛsiṃhârya)

„Prameya-maṇi-mālā“ Bhārata-tātparya-nirṇaya-ṭīkā (Trien. Madras no 1433).

Śrīnivāsa, Schüler des Satyanātha

„Tattva-saṃgraha“ (Burnell p. 109).

„Satya-nidhi-vilāsa“ this is called a kāvya, it contains the story of Rāma (Burnell p. 109).

Śarkara-Śrīnivāsa,
Sohn des Ānandâcārya, Schüler des Raghûttama-tīrtha

„Tattva-subodhinī“ C zu Jayatīrtha's „Tattva-prakāśikā“ (Trienn. Madras no 754).

Śrīmuṣṭa (richtiger wohl Srīmuṣṇa) Śrīnivāsa,
Sohn des Viṭṭhalâcārya, Schüler des Tīrthâcārya

„Prameya-muktâvalī“ C zu Jayatīrtha's „Tattva-prakāśikā“ (Rice no 1447, Trienn. Madras no 449).

„Taraṅga-mālā“ C zu „Kṛṣṇâmṛta-mahârṇava“ (gedruckt Bombay 1886).

Saṅkarṣaṇa, Sohn des Śeṣâcārya

„Jayatīrtha-vijaya“ (Trien. Madras no 858a).

Satyanātha-tīrtha,

19. Nachfolger Madhvas, früher Raghunāthâcārya genannt, gestorben Śaka 1595 (A. D. 1674)

„Abhinava-candrikā" C zu Jayatīrtha's „Tattva-prakāśikā" (Bhand. 82 p. 108).

„Abhinavâmṛta" C zu Jayatīrtha's „Pramāṇa-paddhati" (Burnell p. 107).

„Abhinava-tarka-tāṇḍava" imitation of Vyāsatīrtha's „Tarka-tāṇḍava". The author refutes especially the Cintāmaṇi, Prabhākara, Rāmânuja and the Vaiśeṣikas. He quotes Rucidatta (Burnell p. 108).

„Abhinava-gadā" an argumentative and controversial work (Burnell p. 108).

„Karma-prakāśikā" C zu Jayatīrtha's „Karma-nirṇaya-ṭīkā" (Burnell p. 107).

Satyanidhi-tīrtha,

18. Nachfolger Madhvas, früher Raghunāthâcārya (Raghupatyācārya) genannt, Schüler des Satyavrata, gestorben Śaka 1582, A. D. 1661

„Vāyu-bhāratī-stotra" (Burnell p. 108).

Mādhavarāva Rāmacandra Satya-panavar

„Madhva-vijaya-bhāminī" a paraphrastic commentary in Canarese, printed in Nāgarī character. Gedruckt Gadag 1888.

Satyâbhinava-yati, Schüler des Satyanātha

„Durghaṭârtha-prakāśikā" C zu „Bhārata-tātparya-nirṇaya" (Burnell p. 104).

Sumatîndra-svâmin, Schüler des Sudhîndra-tīrtha

„Bhāva-ratna-kośa" C zum „Gītā-bhāṣya" (Trienn. Madras no 8).

„Rasika-rañjana" C zu Trivikrama's „Uṣā-haraṇa" (MVBD).

Surôttama-tīrtha

„Bhāva-vilāsinī" C zu Vādi-rājas „Yukti-mallikā".

c) Schriften und Aufsätze über Madhva in abendländischen Sprachen.

Das folgende Verzeichnis führt nur Arbeiten auf, die auf selbständiger Forschung beruhen, verzichtet also darauf, die zahlreichen, zumeist aus zweiter Hand gewonnenen längeren und kürzeren Abschnitte aufzuzählen, die sich in Darstellungen der indischen Religionsgeschichte und ähnlichen Büchern finden. Die Übersetzungen von Werken Madhvas und von Schriften seiner Freunde und Gegner enthalten zumeist auch einleitende Bemerkungen über Madhva und seine Lehre; sie sind auf S. *44 ff., *49 f.

genannt worden. Auf weitere Literatur wurde entsprechenden Ortes in Anmerkungen hingewiesen.

Mackenzie „Account of the Marda Gooroos, collected while Major Mackenzie was at Hurryhurr, 24th August 1800". Asiatic Annual Register 1804, Characters p. 33—39.

Horace Hayman Wilson „Brahma Sampradáyis or Madhwácháris". Asiatic Researches, vol XVI (Calcutta 1828) p. 100ff.; wiederabgedruckt in desselben Autors Buche „A Sketch of the religious Sects of the Hindus" (Vol I seiner Essays and Lectures chiefly on the Religion of the Hindus, collected and edited by Dr. Reinhold Rost, London 1862) p. 139—150.

Gazetteer of the Bombay Presidency. Volume XXII Dhárwár. Under Government Orders (Bombay 1884) s. v. „Vaishnavs or Mádhva Bráhmans", p. 56—90.

P. Sreenevas Row and Henry S. Olcott „Dwaita Catechism" (anderer Titel:) „Om! Hinduism. The Dwaita Philosophy of Sriman Madhwacharyar, compiled from original Sanscrit and other works" (Madras 1886). Vergl. oben S. *42.

C. N. Krishnaswami Aiyar, M. A. „Madhwacharya the Founder of the Dwaita System of Philosophy. A short historic sketch" (Coimbatore 1900). Die Arbeit kam später anscheinend neu heraus unter dem Titel „Sri Madhwa and Madhwaism. A historical and critical sketch" (Madras, G. A. Natesan). — (Beide Arbeiten habe ich nicht gesehen; eine erweiterte neue Auflage derselben ist anscheinend das mir vorliegende Werk) „Sri Madhwacharya. A Sketch of his Life and Times" 2nd edition, Madras, G. A. Natesan (ohne Jahr; anscheinend während des Weltkriegs herausgekommen), kl. 8°, 76 SS. Dem Werkchen ist beigebunden:

S. Subba Rau, M. A. „The Philosophy of Madhwacharya", kl. 8°, 74 SS. (Madras, o. J.).

C. M. Padmanabha Char, BA. BL. „The Life and Teachings of Sri Madhvacharyar" (Coimbatore, Selbstverlag des Verfassers) 1909 (8°, VI u. 455 SS.).

Sir R. G. Bhandarkar „Madhva or Ānandatīrtha" in dem Buche „Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious Systems" (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 6; Straßburg 1913) p. 57—62.

G. Vencoba Rao „A Sketch of the History of the Madhva Acharyas" Indian Antiquary 43 (1914) p. 233—237; 262—266 (unvollendet).

Sir George Grierson „Mādhvas, Madhvâchārīs" Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 8, p. 232—235 (1915).

V. S. Ghate „Le Vedānta. Étude sur les Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires“ (Paris 1918).

Helmuth von Glasenapp „Eine hinduistische Theologie (Madhva's System des Vishnuismus)“. Der Neue Orient III p. 235 bis 237 (1918). Dasselbe erschien in erweiterter Form englisch unter dem Titel „The Teachings of Sri Madhvàcharya“ The Modern Review (Calcutta) 1922, p. 463—466. Beide Aufsätze geben eine ganz kurze Zusammenfassung der Ergebnisse der vorliegenden Arbeit.

Anmerkung. Aus Angaben in anderen Schriften ersehe ich, daß sich Material über Madhva und seine Sekte noch in den folgenden Werken findet, die mir nicht zugänglich waren: Dr. Buchanan „Mysore“ (um 1800) und „District Manual of South Canara“ (1894).

MADHVA'S PHILOSOPHIE DES VIṢṆU-GLAUBENS.

Śrīman-Madhva-mate Hariḥ parataras, satyaṃ jagat, tattvato bhedo, jīva-gaṇā Harer anucarā, nīcôcca-bhāvaṃ gatāḥ, muktir naija-sukhânubhūtir, amalā bhaktiś ca tat-sādhanam akṣâdi-tritayaṃ pramāṇam, akhilâmnāyaika-vedyo Hariḥ.

Nach der Lehre des ehrwürdigen Madhva ist Viṣṇu der höchste Gott, die Welt real, die Verschiedenheit von Gott und Seele tatsächlich vorhanden; alle lebenden Wesen sind Viṣṇu untertan und zerfallen in höhere und niedrigere Klassen; die Erlösung besteht darin, daß die Seele die ihr von Natur eigene Wonne empfindet; das Mittel zur Heilsgewinnung ist reine Gottesliebe; Erkenntnismittel sind sinnliche Wahrnehmung, Schlußfolgerung und heilige Überlieferung; Viṣṇu ist durch alle heiligen Schriften in seinem Wesen zu erkennen, und nur durch diese [1]).

ERSTER ABSCHNITT.

ERKENNTNISLEHRE.

I.

Die Erkenntnismittel.

In dem end- und anfangslosen Ozean der Zeit wird der Mensch unaufhörlich, ruhelos umhergetrieben, bedrängt von den Krokodilen Alter und Tod, immer von neuem der Erduldung dreifachen Schmerzes ausgesetzt. Von Verwandten und Freunden, von Hab und Gut und allem, was ihm teuer ist, muß er sich trennen, nachdem er nur wenige Augenblicke mit ihnen vereint gewesen ist, wie ein Stück Holz, das sich im Weltmeer für eine kurze Spanne Zeit mit anderen zusammengefunden hat [2]).

1) Der Memorialvers, der die Quintessenz von Madhvas Philosophie in neun Punkte (nava prameya-ratnāni) zusammenfaßt, wird von Baladeva Vidyābhūṣaṇa am Schluß seiner Prameya-ratnâvalī angeführt. Einen andern, inhaltlich fast genau übereinstimmenden Vers gibt derselbe Autor am Anfang (Strophe I, 8) seines Werkes.

2) Mahābhārata XII 174, 15; 322, 8; vergl. den Eingang von Madhvas Kṛṣṇâmṛta. „tāpa-trayeṇa saṃtaptaṃ yad etad akhilaṃ jagat". Unter dem dreifachen Schmerz ist, wie in der indischen Philosophie auch sonst (vergl. Sāṃkhya-kārikā 1) der Schmerz zu verstehen, der in der eigenen Person durch körperliche und psychische Leiden verursacht wird (ādhyātmika), derjenige, der von anderen Wesen zugefügt wird (ādhibhautika) und schließlich derjenige, der durch übernatürliche Gewalten veranlaßt wird (ādhidaivika). Vergl. auch Bhāg Ptp 117a und Śeṣas Komm. zu Mvij XI 23.

Wenn der Sterbliche so sich abmüht, mit seinen Armen die Wogen des Meeres des Saṃsāra zu zerteilen und sich doch immer wieder zurück in den Strudel gezogen sieht, dann besinnt er sich schließlich auf sich selbst, er fragt sich, warum er dieses Dasein der Wiedergeburten, der Krankheiten und der Schrecknisse, das ihm wenig Lust und viel Leid bringt, ertragen muß; er sucht nach einem rettenden Nachen, mit dem er das Wasser des Todes überqueren und sich an ein besseres Ufer retten kann. Das Bedürfnis, eine Arznei zu finden, welche die durch den Saṃsāra verursachten Brandwunden heilt [1]), veranlaßt ihn dazu, die ihm zugänglichen Erkenntnismittel daraufhin zu prüfen, ob sie ihm einen Ausweg aus seinem unseligen Zustande zeigen [2]).

Als erstes und unmittelbarstes Erkenntnismittel (pramāṇa) findet er in sich die Perzeption (pratyakṣa) vor. Dieselbe bedient sich der Organe des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Fühlens und Denkens (manas) als ihrer Instrumente und gelangt dadurch zur Erfahrung von außerhalb des Ichs befindlichen Objekten [3]) oder von in ihm vorhandenen Erinnerungsbildern [4]), oder sie kommt, ohne Verwendung der sechs Sinne direkt (sākṣi) zur Wahrnehmung der Natur der Seele, ihrer Eigenschaften, von Lust und Leid sowie von Raum und Zeit. So brauchbar aber auch die durch sie gewonnenen Erkenntnisse im gewöhnlichen Leben sein mögen, — auf die Fragen, die den Menschen im Innersten bewegen, erteilen sie ihm keine Antwort. Er ist daher genötigt, sich nach einer anderen Hilfe umzusehen.

Als solche bietet sich die Schlußfolgerung (anumāna), d. h. der fehlerlose Beweis [5]) dar, die ja von manchen Philosophen als ein zur Erreichung der Erkenntnis von Welt und Überwelt nützliches Mittel empfohlen wird. Sie sucht durch Anwendung von 3 Arten von Schlüssen [6]) Wissen über Dinge zu erlangen,

---

1) Z. Tait. Up II 2 (p. 3 b); die anderen Gleichnisse aus Kṛṣṇâmṛta 4, 33, 70.

2) Anuvy. III 3 (p. 47 a).

3) „nirdoṣârthendriyasaṃnikarṣaḥ pratyakṣam". (Pramāṇa, p. 1 b).

4) Erinnerung ist eine von manas vollzogene Perzeption: „mānasa-pratyakṣajā smṛtiḥ" (Pramāṇa p. 2 a).

5) nirdoṣôpapattir anumānam (Pramāṇa 1 b).

6) Madhva unterscheidet 3 Arten von Schlüssen: den nur Konkomitanz besitzenden (kevalânvayin), den nur Ausschließung besitzenden (kevalavyatirekin) und den sowohl Konkomitanz wie Ausschließung besitzenden (anvaya-vyatirekin) Schluß. Die von Anderen als besondere Erkenntnismittel betrachteten logischen Verhältnisse der Analogie (upamāna), der Selbstverständlichkeit (arthâpatti), des Nichtseins (abhāva) u. a. rechnet Madhva zur Schlußfolgerung. (Pramāṇa 1 b; Ps. 351).

welche in der Wahrnehmung nicht gegeben sind. Allein auch diese vermag keinerlei wahre Einsicht in das Wesen des Transzendenten zu geben, und jeder Versuch, das Welträtsel nur mit ihrer Hilfe lösen zu wollen, ist zur Erfolglosigkeit verdammt. Darum sagte Indra in der Gestalt eines Schakals zu Kāśyapa: „Ich war ein Anhänger der argumentierenden Dialektik, die nichts taugt. Ich argumentierte mit Gründen, und trat in den Versammlungen als Redner auf in räsonierender Weise, ein lauter Schreier war ich, und einer, der in den Reden über brahman die Zweigeborenen niederredete, ein Nihilist, ein Allbezweifler, ein Narr, der sich für einen Gelehrten hielt. Dafür ist mir dies als Frucht erwachsen, daß ich ein Schakal bin“ [1]) und warnt so eindringlich davor, auf dem Wege der bloßen Schlußfolgerung zu einer Weltanschauung gelangen zu wollen. Gewiß ist die Schlußfolgerung zu vielen Dingen nützlich, und es wäre verblendet, ihr, wie es die Materialisten tun [2]), jeden Erkenntniswert abzusprechen, doch steht sie wieder in vielen Dingen der Perzeption nach und darf deshalb nicht, wie die Logiker meinen, ohne weiteres als wertvoller als jene angesprochen werden, da sie wertlos ist, wenn sie ihr widerspricht [3]).

Eine umfassende, vollkommene und befriedigende Erklärung der mannigfachen Erscheinungen der Welt und dessen, was über ihr ist, läßt sich weder mit Hilfe der Perzeption noch durch die Schlußfolgerung erreichen; sie ist nur möglich vermittels einer Erkenntnisquelle, die größer und bedeutender ist als diese beiden, vermittels der autoritativen Überlieferung (āgama). Unter „Überlieferung“ ist ein fehlerloser Ausspruch [4]) der heiligen Schriften zu verstehen. Nur ein solcher vermag das Dunkel des Daseins aufzuhellen und das Wesen Gottes begreiflich zu machen [5]); er muß daher allen philosophischen Erörterungen zugrunde gelegt werden. Perzeption und Schlußfolgerung haben der Überlieferung gegenüber nur eine sekundäre Bedeutung, ihre Aufgabe besteht

1) Mbh XII, 180, 47—49 in der Übers. v. Deussen und Strauß. Madhva z. BS. II, 2, 17.

2) „pratyakṣam eva pramāṇam“ (s. die Nachweise bei A. Hillebrandt „Zur Kenntnis der indischen Materialisten“, Festschrift Kuhn, S. 25 f.).

3) Z. Bṛh. Up I, 5 (p. 18a). Vergl. Madhvas Disputation in Madhvavijaya V 7, in welcher nachdrücklich betont wird, daß die Schlußfolgerung als Erkenntnismittel der Perzeption und der Überlieferung nachsteht und nur Wert hat, wenn sie sich auf diese gründet („pratyakṣâgamânanugṛhītasy ânumānasya prāmāṇyâbhāvam sādhayan“ Śeṣas Komm. zu der zit. Stelle).

4) nirdoṣaḥ śabda āgamaḥ. (Pram. 1b).

5) āgamaṃ vinêśvarasyaîvâsiddheḥ (Viṣṇutattva 3a).

lediglich darin, den Sinn der Tradition festzustellen und scheinbare Widersprüche innerhalb derselben mit einander in Einklang zu bringen. (z. BS. I, 1, 3).

Die Aussprüche der heiligen Schriften sind mit großer Aufmerksamkeit zu studieren, weil in ihnen in verschiedener Sprache (vicitrabhāṣā, Bhāg P. XI, 21, 40) geredet wird und ihr Sinn dementsprechend ein verschiedener ist. Drei Redeweisen sind die hauptsächlichsten (mūla-bhāṣā): die guhya-bhāṣā verkündet Wahrheiten in verhüllter, allegorischer oder symbolischer Gestalt; die darśana-bhāṣā spricht Dinge aus, die in dieser Form falsch sind und deshalb falsche Lehren (darśana, wie die der Śaivas) zu stützen scheinen; die samādhi-bhāṣā übermittelt dasjenige, was sich in Harmonie mit dem wahren Glauben befindet. Eine jede dieser Redeweisen zerfällt wieder in eine Reihe von Unterabteilungen, sodaß im Ganzen 81 unterschieden werden können. Will man den Sinn der Aussprüche in richtiger Weise verstehen, so hat man das in samādhi-bhāṣā Vorgetragene insgesamt anzunehmen, das in guhya-bhāṣā Gesagte in angemessener Weise zu erklären, und von dem in darśana-bhāṣā Verkündeten nur das zu akzeptieren, was mit dem rechten Glauben übereinstimmt, mag es auch eine andere Auslegung erfordern[1]).

Die autoritative Überlieferung ist enthalten in den heiligen Schriften. Diese zerfallen in zwei Gruppen: die einen sind ewig und übermenschlicher Herkunft (apauruṣeya), die anderen sind ewig nur im Hinblick darauf, daß sie ewige Wahrheiten enthalten, in der uns vorliegenden Gestalt sind sie selbst jedoch vergänglich und gehen auf menschliche Verfasser zurück (pauruṣeya). Zur ersten Gruppe gehören die Veden, zur zweiten die Purāṇas und alle die anderen Werke, denen eine maßgebliche Stellung in Glaubensdingen zuerkannt wird.

Ewig sind die 4 Veden mit allen ihren ritualistischen und theosophischen Anhängen, die bei allen Hindus schon seit langem kanonisches Ansehn erlangt hatten. Der Veda ist Viṣṇus geoffen-

1) Mbhtp II 123 ff.; Bhāg Ptp l. c. (p. 130a); vergl. auch Gaṇḍīrāva Tāḷapadaṭūras „Śrī-Kṛṣṇabhakti" p. 20. Samādhi-bhāṣā ist es z. B., wenn es heißt: „Viṣṇuḥ paramaḥ"; darśanabhāṣā wird Bhāg. Ptp. l. c. erläutert: „bhasmasnānavidhānaṃ tu śruty-uktaṃ darśanânugaṃ, bhasma-snānam tato grāhyaṃ vidhānaṃ tu nṛsiṃhagam". Nach. G. Tāḷapadatūr gehört hierzu auch, wenn in den Epen erzählt wird, Rāma sei von Leid erfüllt durch die Wälder gezogen u. ä., weil Gott kein Leid erduldet, sondern „loka-viḍaṃbanârtham athavā daityamohanârthaṃ loka-śikṣaṇârthaṃ vā Śrī-Haris tathā caritrāṇi karoti". Um guhya-bhāṣā handelt es sich, wenn von Körperteilen Viṣṇus gesprochen wird, aber damit geistige Eigenschaften oder Elemente u. a. gemeint werden.

bartes Wort; bei jeder Weltentstehung läßt ihn Brahmā in Viṣṇus Auftrage aus sich herausgehen (utsṛṣṭa) und die heiligen Seher (ṛṣi) schauen ihn, kraft der von ihnen geübten Kasteiungen und des in früheren Existenzen erlangten guten karman und wahren Wissens. Die Ṛṣis teilen ihn ihren Schülern mit und diese geben ihn wieder an ihre eigenen Schüler weiter, so daß er in permanenter Sukzession von Lehrer und Schüler dauernd von Geschlecht zu Geschlecht weiter übermittelt wird. Der Veda ist unveränderlich, jeder Laut (varṇa), jedes Wort (pada) in ihm ist ewig[1]). Als Ganzes bleibt er von allen Wechselfällen, welchen die Welt und die lebenden Wesen in ihr ausgesetzt sind, unberührt. Hinsichtlich seiner Einteilung ist er jedoch gewissen Veränderungen unterworfen, weil er sich in den verschiedenen Weltperioden[2]) dem Verständnis der einzelnen Wesen anpassen mußte. Im Kṛta-Zeitalter gab es nur einen Veda, den Wurzel-Veda (mūlaveda), der nicht nur die heutigen 4 Veden, Ṛgveda usw. umfaßte, sondern auch autoritative Werke, wie das Pañcarātra, die uns heute in anderer Gestalt vorliegen. Die Bezeichnungen Ṛg- usw. für die einzelnen Teile existierten damals noch nicht, und die Götternamen Brahmā, Rudra, Indra usw. wurden damals nur als Namen Viṣṇus gebraucht. Die Götter, die später diese Namen führten, wurden damals nicht wegen ihrer Göttlichkeit verehrt, sondern nur als Verkündiger der Wahrheit, als die Väter der Menschen und als ausführende Organe des göttlichen Willens. Im Tretā-Yuga, als die Wesen schlechter geworden waren, wurde der Veda in 3 Teile zerlegt, um von ihnen entsprechend ihrem eigenen Charakter — je nachdem bei ihnen einer der 3 guṇas der Materie (sattva, rajas, tamas) überwog — verwendet zu werden. Damals begann man Indra u. a. als selbständige Götter anzubeten, wenn man auch noch Viṣṇu als Oberherrn allgemein anerkannte. Im Dvāpara-Zeitalter wurde das Wissen wieder schlechter und vielfach geradezu in sein Gegenteil verkehrt. Um diesem traurigen Zustande zu steuern, wandten sich Brahmā, Rudra und die anderen Götter an Viṣṇu und baten ihn um Hilfe. Viṣṇu inkarnierte sich daraufhin als Kṛṣṇa Dvaipāyana, genannt Vyāsa, und ordnete den Veda definitiv in 5 Teile, nämlich in Ṛg-, Sāma-, Yajur- und Atharva-veda sowie in den „5. Veda", d. h. das Pañcarātra, Mahābhārata und ähnliche Werke, von denen weiter unten die Rede sein wird. Die 4 Veden wurden ihrerseits wieder weiter

1) Viṣṇutattva 3a.
2) Über diese s. S. 53.

geteilt in einzelne „Zweige“ (śākhā), die in den verschiedenen Schulen gelernt werden; dies war notwendig, weil es sich herausstellte, daß es für die Menschen unmöglich geworden war, den ganzen Veda in sich aufzunehmen und alle in ihm vorgeschriebenen Pflichten zu erfüllen[1]).

Der ganze Veda handelt von Viṣṇu und erklärt sein Wesen. In ihrer ursprünglichen Bedeutung befassen sich daher alle in ihm enthaltenen Aussprüche nur mit Viṣṇu. Weil sich jedoch in der Welt das Bedürfnis ergab, auch anderes, von ihm verschiedenes, mit Worten auszudrücken, wurden die meisten Namen Viṣṇus dazu benutzt, um die einzelnen Götter und alle Dinge auf Erden zu bezeichnen. Da nun im gewöhnlichen Leben mehr von weltlichen Dingen als von Gott gesprochen wird, haben sich viele Worte als Bezeichnungen von Personen, Sachen usw. so eingebürgert, daß ihr ursprünglicher Sinn in Vergessenheit geraten ist. Madhva betrachtet es daher als seine Aufgabe, die eigentliche Bedeutung der vedischen Textstellen aufzudecken und darzulegen, daß sie sich alle auf Viṣṇu beziehen[2]). Man könnte entgegnen, daß im Veda zahlreiche Opfer, verdienstliche Handlungen u. dergl. vorgeschrieben werden; wollte man diese Stellen insgesamt nur als Erläuterungen des Wesens Gottes auffassen, so würden also die empfohlenen Werke nutzlos sein? Das ist jedoch nicht der Fall, denn auch diese Stellen sprechen von Gott und schildern, wie man ihn erlangt, insofern als 1) die Beschreibung des vergänglichen Lohns der guten Werke dazu führt, nach der Erreichung des Wissens über Gott zu streben, um einen über den vergänglichen Lohn hinausgehenden unvergänglichen Lohn zu ernten; insofern als 2) die Erwerbung eines guten karman notwendig ist, um die richtige Erkenntnis sich aneignen zu können, und insofern als schließlich 3) alles Tun letzten Endes durch Gott geschieht und deshalb in der Schrift behandelt werden muß[3]).

Daß der Veda tatsächlich übermenschlichen Ursprungs ist, ergibt sich daraus, daß ein menschlicher Urheber desselben unbekannt ist und es auch ganz unmöglich wäre, daß ein Mensch ein derartiges Werk schaffen könnte. Die übernatürliche Herkunft des Veda erweist sich vor allem aber dadurch, daß er die Grundlage aller Sittlichkeit in der Welt ist; wäre er nicht apauruṣeya, so wäre der allen Pflichten zugrunde liegende dharma[4]) hinfällig,

1) Z. BS. I, 1, 1; III, 3, 3 f.; z. Mu. Up I, 1, 5; II 2, 6; Ps. 376.
2) Beispiele s. unten S. 30.
3) Z. BS. I, 4, 16—23.
4) Über diesen Begriff vergl. „Hinduismus“ S. 8.

es würde keine Gerechtigkeit in der Welt geben und keinen Lohn im Jenseits. Wäre der Veda von Menschen verfaßt, so würde er dem Irrtum unterworfen sein; um aber die Herkunft des ewigen Gesetzes zu erklären, sähe man sich genötigt, nach einem anderen autoritativen Werke zu suchen, das die Quelle aller ethischen Gebote und Verbote ist, man würde aber keines finden, das sich mit dem Veda messen könnte [1]).

Die Kenntnis des Wesens Gottes läßt sich nicht nur aus dem Veda gewinnen, sondern auch aus einer Reihe von anderen Werken, aus dem „pauruṣeya âgama", der „menschlichen Überlieferung". Zu dieser gehören das Mahābhārata, das ursprüngliche Rāmāyaṇa (Mūlarāmāyaṇa), die viṣṇuitischen Purāṇas, die Werke des Pañcarātra, die Brahmasūtras u. a. Sie wurden von Adepten verfaßt (āptôkta), vornehmlich von Vyāsa, einer Inkarnation Viṣṇus, und stimmen nicht nur in allem wesentlichen mit den 4 Veden überein, sondern sind geradezu ein Teil derselben, ein „fünfter Veda" [2]), der von Viṣṇu verkündet wurde, um auch denen, die kein Recht haben, die 4 Veden zu studieren, den Weg zum Heil zu ermöglichen. (BhGbh, Einl.). Diesen Werken der smṛti wird sogar ein so hoher Wert beigelegt, daß geradezu gesagt wird, jemand, der die Veden nebst ihren Aṅgas und Upaniṣads studiert habe, aber jene nicht kenne, könne nicht als gebildet gelten [3]).

Während der (eigentliche) Veda bis auf den heutigen Tag vollkommen überliefert ist, wurde die smṛti nicht immer genau übermittelt, in sie haben sich daher allerlei Irrtümer und Interpolationen eingeschlichen. Außerdem treten eine Menge Schriften mit der Prätension auf, die Wahrheit zu lehren, während sie in Wirklichkeit von Śiva u. a. verfaßt worden sind, um die Menschheit zu verwirren [4]). Bei der Benutzung der Werke, die als der smṛti zugehörig angesehen werden, ist deshalb Kritik erforderlich; das Fehlerhafte, das in tatsächlich autoritative Schriften eingedrungen ist, ist auszuscheiden, und Werke, die sich nur fälschlich

1) Viṣṇutattva 1 b ff.

2) „ṛg-yajuḥ-sāmâtharvāś ca mūlarāmâyaṇaṃ tathā |
bhārataṃ pañcarātraṃ ca vedā ity eva śabditāḥ |
purāṇāni ca yānîha vaiṣṇavāni vido viduḥ" (Bhaviṣyatpurāṇa zu BS. II 1, 5.) „pañcarātram bhāratam ca mūlarāmâyaṇam tathā | tathā purāṇaṃ bhāgavataṃ viṣṇuveda itîritaḥ" (z. BhG II 72), s. auch die Zitate z. Bṛh Up p. 18 b.

3) „yadi vidyāc caturvedān sâṅgopaniṣadān dvijaḥ | na cet purāṇaṃ saṃvidyān naîva sa syād vicakṣaṇaḥ" (BhGbh. p. 2 a).

4) „akṣapāda-kaṇādau ca sāṃkhya-yogârhatās tathā | śiva-śakti-mahāyāna-lokâyata-puraḥsarāḥ | gāṇapatyāś ca saurāś ca sarve proktā durāgamāḥ" (Bṛh Up p. 18 b).

eine Autorität anmaßen, sind als Irrwege (kuvartman, z. BS. I, 1, 3) zu brandmarken und bei der Erklärung der reinen Lehre nicht zu berücksichtigen. Als Kriterium der Echtheit eines Textes hat dabei zu gelten, ob er sich in Übereinstimmung mit dem Veda befindet (BS. II, 1, 1f.).

Die Werke der Überlieferung stellen die Wahrheiten der Heilslehre in anderer Weise dar, als der Veda. Während dieser sie in starrer, sich ewig gleichbleibender Gestalt ein- für allemal hinstellt, so daß man nur durch ausführliches und langjähriges Studium ihren Sinn erfassen kann, sucht die smṛti sie entweder in anziehender Form, in Erzählungen oder leicht verständlichen Lehrgedichten darzulegen oder systematisch zusammenzufassen. Die Werke der Überlieferung lassen sich hiernach scheiden in Nirṇeya-grantha und Nirṇāyaka-grantha.

Von den Nirṇeya-granthas ist der bedeutendste das Mahābhārata. Madhva findet kaum Worte, um der Bedeutung dieses Epos gerecht zu werden, von dem er sagt, daß man wohl außerhalb von ihm etwas finden könne, das in ihm stehe, daß es aber nichts gäbe, das nicht in ihm enthalten sei[1]). Im 2. Adhyāya seines Mahābhāratatātparyanirṇaya (v. 129ff.) zeigt Madhva, wie aus ihm die ewigen Wahrheiten erforscht werden können. Das Mahābhārata birgt, so sagt er, einen dreifachen Sinn[2]) in sich. Soweit es die historischen Tatsachen über Kṛṣṇa, die Pāṇḍavas usw. der Reihe nach berichtet, ist es āstika (geschichtlich). Soweit es von Religion (dharma), Gottesergebenheit, Schriftstudium, dem richtigen Benehmen (śīla), der Disziplin und den Göttern handelt, ist es manvādi (auf die von Manu gelehrten ethisch-religiösen Lehren bezüglich). Soweit es schließlich die Namen Gottes und dessen Eigenschaften enthält, ist es auparicara (auf Transzendentes bezüglich). In seiner Gesamtheit hat es ganz und gar eine geistige, metaphysische Bedeutung (adhyātmaniṣṭha), die in engster Beziehung zu den im Veda über die verschiedenen Wesen übermittelten Erkenntnissen steht. Gottesergebenheit, Wissen, Entsagung, Einsicht, Weisheit, Entschlossenheit, Standhaftigkeit, Aufmerksamkeit, Lebenskraft (prāṇa) und Stärke sind bei Bhīma vorhanden; alle diese zehn Eigenschaften sind wesentlich für Vāyu, deshalb ist Bhīma ein avatāra Vāyus. Alles Wissen besitzt Drau-

1) yad ihâsti tad anyatra | yan nêhâsti na kutracit. (BhGbh, 2 a).

2) An anderer Stelle heißt es, das Mbh. habe einen zehnfachen Sinn. — Mvij VI 4 wird dies auch ausgesprochen und des weiteren gesagt, jeder Ausspruch der Śruti habe einen dreifachen Sinn, jedes Wort des Viṣṇusahasranāma einen hundertfachen.

padī, deswegen ist sie mit Sarasvatī identisch. Duryodhana ist der böse Dämon Kali, der seiner Natur nach unwissend ist. Duḥśāsana ist das verkehrte Wissen. Śakuni ist die Ketzerei (nāstikya). Die andern Söhne des Dhṛtarāṣṭra sind alle anderen schlechten Eigenschaften. Aśvatthāman (Drauṇi) ist der ahaṃkāra, weil er mit Rudra identisch ist. Droṇa und andere repräsentieren die Sinnesorgane. Die anderen Kriegsleute versinnbildlichen die Sünden, die Pāṇḍavas hingegen die verdienstlichen Handlungen und Viṣṇu ist ihr Lenker. So läßt sich vom Mahābhārata sagen, daß es etwas Geistiges symbolisiert und daß es selbst für Götter schwer ist, all den in ihm enthaltenen Tiefsinn vollständig zu erfassen.

Neben dem Mahābhārata steht bei den Vaiṣṇavas in höchster Achtung das Bhāgavata-Purāṇa, das selbst von sich aussagt, daß alle anderen Purāṇas im Vergleich zu ihm ihren Glanz verlören (Bhāg. P. XII, 13, 14).

Unter den Nirṇāyaka-granthas, welche den Inhalt des religiösen Wissens ordnen und zusammenfassen, stehen die Brahma-Sūtras an erster Stelle. Sie erfüllen im höchsten Maße alle Anforderungen, die man überhaupt an Lehrsprüche stellen kann[1]): sie sind konzis, klar, enthalten alles Wesentliche, nehmen auf alle Dinge Bezug, vermeiden überflüssige Wiederholungen und sind frei von Fehlern. Sie geben die Lösung aller theologischen Fragen und bilden die entscheidende Autorität für alles, was mit der heiligen Offenbarung zusammenhängt. Deshalb haben sie als die Lehrsprüche *κατ' ἐξοχήν* zu gelten (z. BS. I, 1, 1). Während die Werke Jaiminis, Āśmarathya's, Auḍulomi's, Kāśakritsna's und anderer Weiser vielfach eine an sich zwar wahre, aber doch einseitige Ansicht vertreten, gibt Vyāsa, der der Lehrer all dieser heiligen Männer gewesen ist, stets allumfassende Belehrung: das, was er in den Brahmasūtren niedergelegt hat, verhält sich zu den Meinungen dieser Gelehrten wie der unendliche Weltraum zu den begrenzten Räumen eines Klafters, eines hasta, einer Spanne, die sämtlich zwar auch alle Charakteristika des Weltraums aufweisen, aber nur Teile von ihm und in ihm enthalten sind (z. BS. I, 4, 23, III, 4, 9).

Zu diesen, auch von anderen hinduistischen Richtungen als grundlegend betrachteten Werken kommt für Madhva als gleichwertig hinzu noch die reichhaltige Literatur der Āgamas, das sog.

---

1) „alpâkṣaram asaṃdigdhaṃ sāravad viśvatomukhaṃ | astobham anavadyaṃ ca sūtram sūtravido viduḥ" (z. BS. I, 1, 1).

Pañcarātra und andere derartige Schriften, in denen die Vaiṣṇavas ihre sektarischen Anschauungen niedergelegt hatten [1]).

II.

Die Methode der Ermittelung der Wahrheit.

Das gewaltige von der gesamten Tradition überlieferte Material, welches alle metaphysischen Erkenntnisse in sich birgt, bedarf einer tiefschürfenden Analyse und gliedernder Synthese, damit die in ihm enthaltene Fülle der Wahrheit klar und eindeutig ans Licht treten kann. Eine ausführliche Exegese und Erläuterung der heiligen Schriften ist um so mehr die Voraussetzung und das wichtigste Erfordernis aller Wahrheitsforschung, als die dunkle Ausdrucksweise mancher Stellen vielfach zu Mißverständnissen geführt hat. Um daher über die wirkliche Bedeutung eines Schriftausspruchs ins Klare zu kommen, ist es notwendig, 1) den in der Schrift allgemein vorherrschenden Gebrauch der in ihm vorkommenden Worte festzustellen, 2) zu sehen, ob in ihm charakteristische Merkmale vorhanden sind, welche für die eine oder andere Erklärung den Ausschlag geben, 3) gleichlautende Schriftworte aus andern Abschnitten heranzuziehen, 4) den Ausspruch selbst hinsichtlich dessen, was er besagen will und 5) den allgemeinen Zusammenhang, in dem er steht, ins Auge zu fassen. Von diesen Untersuchungen, die man vorzunehmen hat, ist die vorhergehende immer wichtiger als die, welche ihr folgen, und darf daher für sich eine erhöhte Beweiskraft in Anspruch nehmen (z. BS. I, 3, 24). Sind auf Grund derartiger Erörterungen mehrere Erklärungen möglich, so ist diejenige vorzuziehen, welche am wenigsten voraussetzt (z. BS. I, 3, 14). Scheinen zwei Schriftstellen miteinander in Widerspruch zu stehen, so ist der ihnen innewohnende Sinn in einer Weise zu erklären, die beiden gerecht wird und ihren Gegensatz aufhebt; denn der Veda selbst kann, da nur

1) Die Namen der Āgama- und sonstigen Werke, welche für Madhva Autoritäten sind, ergeben sich aus den Zitaten, welche sich bei ihm finden. An verschiedenen Stellen seiner Schriften gibt er auch namentliche Aufzählungen. So heißt es z. Bṛh. Up. IV, 1 (p. 47 a): „amitâkṣaraṃ pañcarātraṃ vidyêtyāhur manīṣiṇaḥ | mitâkṣaraṃ śloka-vācyam ubhayaṃ veda īryata iti Brahmâṇḍe | sūtraṃ tu brahmasūtrâkhyaṃ mahāmīmāṃsikā tathā | tathā sāṃkarṣaṇaṃ sūtraṃ brahmatarkâdayas tathā | prakāśikā nirṇayaś ca tattvanirṇaya eva ca | vyākhyêti kathitāḥ sarvāḥ svayaṃ bhagavatā kṛtāḥ | bṛhattarkâdayaḥ sarvā anuvyākhyāḥ prakīrtitā iti Pratisaṃkhyāne". S. auch die ausführliche Auseinandersetzung zu Bṛh Up p. 19 a.

Wahres enthaltend, natürlich keine Widersprüche in sich bergen (z. BS. II, 1, 18). Als Hilfsmittel zur Feststellung des Sinnes einer Stelle können die empirische Erfahrung und die Schlußfolgerung herangezogen werden, doch ist ein für allemal daran festzuhalten, daß diese weltlichen Erkenntnismittel wohl fähig sind, die Erklärung der Schrift zu fördern, daß sie aber nimmermehr imstande sind, einen Schriftausspruch zu modifizieren oder umzustoßen (z. BS. II, 1, 28).

Die Methode, nach welcher Madhva die Bedeutung einer Schriftstelle ermittelt, ist die bei den indischen Kommentatoren allgemein übliche. Es wird zunächst eine Behauptung als zu behandelnder Gegenstand (viṣaya) aufgestellt, sodann werden die gegen sie sich erhebenden Zweifel (saṃśaya) und die gegen sie geltend gemachten gegnerischen Ansichten (pūrvapakṣa) vorgeführt; dann wird der Opponent widerlegt und dadurch die endgültige Ansicht (uttarapakṣa, siddhânta) festgestellt, die dann in ihrer allgemeinen Bedeutung und in ihrem Zusammenhang mit anderen erwiesenen Wahrheiten (saṃgati) gewürdigt wird.

Zur Bekräftigung der aufgestellten Ansichten werden allenthalben Stellen aus autoritativen Werken herangezogen. Madhva und seine Schüler überschütten den Leser geradezu mit einer unendlichen Fülle von Zitaten, um zu zeigen, daß allein das von ihnen vertretene System das wahre sei und im vollen Einklange mit der Überlieferung stehe.

Es genügt nun aber nicht, daß ein Philosoph seine Anschauungen literarisch fixiert und durch Kommentare als mit der heiligen Schrift übereinstimmend nachweist; er muß auch in der Lage sein, sie in Disputationen mit Gegnern verteidigen und Vertreter von anderen Ansichten für sie gewinnen zu können. Der Redekampf zwischen gelehrten Theologen spielte in Indien seit alters eine hervorragende Rolle. Madhva sah sich daher dazu veranlaßt, ausführliche Vorschriften darüber zu geben, wie man sich bei einem solchen Wettstreit der Geister zu benehmen habe, um ihn siegreich zu bestehen. Es werden (vergl. Nyāya-Sūtra I, 42—44) drei Arten des Redekampfes (kathā) unterschieden: 1) vāda, die loyal durchgeführte Disputation zwischen Lehrer und Schülern oder zwischen anderen, die alle als gleichberechtigt (sabrahmacārin) mit denselben Waffen kämpfen, und deren Ziel es lediglich ist, die Wahrheit zu ermitteln, 2) jalpa, die Rechthaberei, d. h. die Diskussion zwischen zwei gelehrten Leuten, die zeigen wollen, daß ihnen niemand an Redegewandtheit und Wissen überlegen ist; ihr Ziel ist es, den Sieg über den Gegner und dadurch

großen Ruhm zu erlangen, 3) vitaṇḍā, die Schikane, bei welcher der eine der Diskutierenden seinen Gegner garnicht von seinen Anschauungen überzeugen will, sondern es nur darauf absieht, ihm Verlegenheiten zu bereiten und die Hinfälligkeit von allem, was er für wahr hält, darzutun. Alle drei Arten des Redekampfes sind bei sich bietender Gelegenheit in Anwendung zu bringen.

Bei dem vāda hat der Madhva-Anhänger zuerst die „guten Beweise" (śubhaṃ mānaṃ) vorzubringen, also Stellen aus den Veden, den Itihāsas, den Purāṇas, aus Pañcarātra, Mīmāṃsā und Smṛti; hingegen sind „schlechte Autoritäten" (aśubhaṃ proktaṃ), d. h. Schriften, die mit den ebengenannten in Widerspruch stehen, nicht anzuführen. Stellt sich eine Meinungsverschiedenheit über den Sinn der zitierten Texte heraus, so muß mit Zuhilfenahme der Erfahrung, die mit Hilfe der Perzeption gemacht wurde und der Schlußfolgerung der wahre Sinn der Textstellen ergründet werden. Der Disputant sucht die Behauptungen des Opponenten zu widerlegen und seine eigene Ansicht als die allein richtige darzutun, bis schließlich der eine von ihnen von der Ansicht des anderen überzeugt worden ist und ihn als Meister anerkennt.

Ein jalpa findet vor einem Gremium von fünf oder mehr weisen Männern statt, die in allen Wissenschaften erfahren und fromme Verehrer des Viṣṇu sein müssen. Diese Unparteiischen (parîkṣaka, prāśnika) haben vorher die Fähigkeiten der beiden Kämpfenden daraufhin zu prüfen, ob sie sich einigermaßen die Wage halten, denn ein Redekampf hat nur Zweck, wenn die Parteien ungefähr über die gleichen Kenntnisse verfügen; die Kampfrichter haben das Recht, mit Fragen in die Diskussion einzugreifen, und fällen am Schluß das Urteil. Der Unterlegene hat sich diesem zu fügen und muß bei dem Obsiegenden in die Lehre gehen; eine Wiederaufnahme des Kampfes ist nur mit Zustimmung der Kampfrichter angängig.

Bei der vitaṇḍā, welche von einem „Gutgesinnten", d. h. also Vaiṣṇava, gegen einen Ketzer geführt wird, braucht der erstere garnicht mit seiner eigenen Anschauung hervorzutreten und diese auch nicht in der richtigen Weise (durch Veda-Zitate) zu begründen, sondern er hat nur darauf bedacht zu sein, die Haltlosigkeit der Lehren des Gegners darzutun, indem er nach Möglichkeit bestrebt ist, ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Hier besteht bei den beiden Streitenden also eine verschiedene Anschauung über die Art des Redekampfes, in dem sie sich befinden: der Ketzer glaubt, es handele sich um einen jalpa, während

der „Gutgesinnte“ ihn als eine vitaṇḍā führt[1]). Unter „Ketzern“ (pāṣaṇḍa) sind hierbei nicht nur Materialisten, Buddhisten, sondern auch Hindus zu verstehen, welche von der Wahrheit abweichen (tattvaviplava)[2]). Gelingt es dem Vaiṣṇava nicht, seinen Opponenten zu schlagen, dann sollen alle „Gutgesinnten“, die anwesend sind, zusammenwirken, um zu verhindern, daß der Ketzer obsiegt.

Der im Kampfe Unterliegende hat, wie schon bemerkt, die Ansicht des Siegers anzunehmen; tut er dies nicht, so ist er zu bestrafen. Der Schüler hat in diesem Fall von seinem Lehrer Scheltworte zu gewärtigen, oder eine Buße, z. B. Fasten auf sich zu nehmen; bei öffentlichen Diskussionen verurteilt der König den Besiegten, der seine falschen Anschauungen nicht widerruft, zu einer Geldstrafe, oder noch härter: „einem Ketzer, der von „Gutgesinnten“ besiegt wurde (und nicht bereut), soll er die Zunge spalten, ihn mit einem Krähenmal (kākâṅka) brandmarken und aus dem Reiche heraustreiben lassen“, ja wenn der Ungläubige ein Śūdra, Vaiśya oder Kṣatriya ist, soll er ihn ohne Bedenken töten lassen, doch genügt es bei einem Brahmanen, ihm die Zunge auszureißen. Da es nun aber denkbar ist, daß einmal in einer Disputation der Vaiṣṇava von einem Ketzer niedergerungen wird, ist es natürlich notwendig, auch hierüber eine Anordnung zu treffen. Madhva löst diese Fragen sehr einfach: er rät dem König, sich zunächst neutral zu verhalten, bis es dem „Gutgesinnten“ (bezw. seinen Freunden) gelingt, der Wahrheit zum Siege zu verhelfen, dann soll er den Ketzer bestrafen[3]).

---

1) „satām eva vitaṇḍā syāt, asatāṃ jalpa eva tu“ z. Bṛh-Up III, 8 p. 41 b.

2) „Viṣṇu-bhakty-anya-dharmâkhyas tattva-viplava“ ib.; vorher (ib. 41 a) wurden 5 Arten des tattva-viplava unterschieden: „anya-sāmyam, abhedo vā, nīcatā vā kutaścana | viṣṇoḥ śrī-pūrvakāṇāṃ ca vyatyāso guṇa-doṣataḥ | tad-bhakter anya-dharmatvaṃ pañcaîte tattva-viplavāh“. Bhāg Ptp, p. 124 b sagt: „yoga-sāṃkhya-kaṇādâkṣapādā vai hetuvādinaḥ | paśviśa-śākta-buddhâdyāḥ pāṣaṇḍā iti kīrtitāḥ“.

3) Die Lehre vom Redekampf wird dargelegt im Kathālakṣaṇa, sowie zu Bṛh Up III, 8, p. 40 b ff., Anuvy II, 1, p. 19 a.

ZWEITER ABSCHNITT.

METAPHYSIK.

I.

Die Grundprinzipien.

1. Die drei Entitäten.

Nach der Lehre Madhvas gibt es drei von Ewigkeit und in Ewigkeit bestehende, von Grund aus von einander verschiedene Entitäten, die durch ihr Zusammenwirken das Weltgeschehen bedingen[1]). Diese drei Entitäten sind:

1) Der persönliche, allgegenwärtige Gott Viṣṇu, der die Welt und alles was in ihr ist, als absoluter Herrscher nach seinem Willen lenkt.

2) Die unendliche Vielheit der individuellen Seelen (jīva), die potentiell höchstes Wissen und vollkommene Seligkeit besitzen, infolge ihrer anfanglosen Verbindung mit einem materiellen Leibe jedoch so lange in Unwissenheit verharren und dem Leid immer neuer Daseinsformen unterworfen sind, bis bei ihnen ihre latenten Eigenschaften aktuell und sie dadurch von dem Wirrsal des Welttreibens erlöst werden.

3) Die Menge der materiellen Produkte, welche die Leiber und Organe der jīvas und alle Gegenstände der unbelebten Welt bilden und die sämtlich in bestimmter gesetzmäßiger Weise periodisch aus der einen Urmaterie (prakṛti) entstehen und wieder in sie zurückgebildet werden.

2. Die fünf Unterschiede (pañcabheda).

Die absolute Verschiedenheit dieser Entitäten untereinander wird zusammengefaßt in der Formel von den fünf Unterschieden. Nach Madhva sind real und ewig die folgenden Unterschiede:

1) Der Unterschied von Gott und Einzelseelen.
2) Der Unterschied von Gott und den leblosen Dingen.
3) Der Unterschied der Seelen voneinander.
4) Der Unterschied der Seelen von den leblosen Dingen.
5) Der Unterschied der leblosen Dinge voneinander.

---

1) trisargaḥ (Bhāg P. I, 1, 2) = jīvêśvarajaḍānāṃ sargaḥ.

Die Lehre von diesen fünf Unterschieden ist die Grundlage von Madhvas Weltanschauung; ihre Kenntnis ist die Vorbedingung für das Erreichen des überirdischen Heils[1]).

Die Tatsächlichkeit der meisten dieser Unterschiede folgt für Madhva aus ihrem empirischen Vorhandensein in der von ihm als real angenommenen Welt und bedarf deshalb keiner ausführlichen Begründung. Die Unmöglichkeit einer Welterklärung lediglich aus Veränderungen der Materie und ohne Zuhilfenahme geistiger Wesenheiten ergibt sich ihm aus der Erfahrungstatsache, daß unbelebte Dinge nicht von sich aus eine Tätigkeit entfalten können, sondern des Anstoßes durch etwas Belebtes bedürfen; aus einem abseits zu Boden liegenden Reiskorn schließt man auf eine Ameise, die es dorthin gebracht hat (z. Chā Up VII, 4f.). Die Unterschiede vom zweiten bis zum fünften waren für jeden, der auf dem Boden einer realistischen Weltanschauung stand und der die Veden als die Vermittler aller ewigen Wahrheiten anerkannte, so selbstverständlich, so einleuchtend, daß es unnötig gewesen wäre, sie in vorzugsweise religiös-orientierten Büchern zu behandeln. Anders stand es mit der Lehre von dem Unterschied zwischen Gott und Einzelseelen. Hier hatte der große Śaṃkara mit dem ganzen Rüstzeug seiner vedischen Schriftgelehrsamkeit und seines metaphysischen Scharfsinns Lehren aufgestellt, die in den weitesten Kreisen der philosophisch denkenden Inder ein Echo gefunden hatten. Die religiöse Kernfrage aller Zeiten „Wie verhält sich die Seele zu Gott" mußte Madhva deshalb ausführlich erörtern, um hier seinen abweichenden Standpunkt klarzustellen und gegenüber dem „Irrglauben" seines großen Gegners als allein richtig und schriftgemäß zu erweisen.

Bevor wir daher zu einer Darstellung der metaphysischen Lehren Madhvas übergehen, wollen wir kurz zusammenfassend seine Ansichten über die fundamentale Verschiedenheit von Gott und Seelen darlegen, denn diese sind für sein System von so grundlegender Bedeutung, daß es nach ihr „dvaita-mata", die Ansicht vom Dualismus von Gott und Seele, genannt wird.

---

1) „jīvêśvara-bhidā caîva jaḍêśvara-bhidā tathā | jīva-bhedo mithaś caîva jaḍa-jīva-bhidā tathā | mithaś ca jaḍa-bhedo' yaṃ prapañco bheda-pañcakaḥ | so 'yaṃ satyo hy anādiś ca sâdiś cen nāśam āpnuyāt | „dvaitaṃ na vidyata" iti tasmād ajñānināṃ matam". Anuvy p. 17a. Vergl. zu Chā Up II, 21 (p. 11b) und Mbhtp I 69ff., sowie Sarvadarśanasaṃgraha, p. 55.

3. Die Dvaita-Lehre.

Die Realität der Außenwelt ist für Madhva eine Tatsache, deren Richtigkeit sich schon daraus ergibt, daß sie kein unverbildeter Geist bezweifelt. Sie ist jedem evident, weil jeder in seinem praktischen Verhalten mit dem Vorhandensein einer Außenwelt rechnet. Da jedoch die Erkenntnislehre der Buddhisten und Māyāvādins diesen allen Wesen angeborenen naiven Realismus bekämpft und scharfsinnige Gründe dafür vorgebracht hat, daß die Vielheit der Weltausbreitung nur Schein sei, sieht er sich genötigt, die Anschauungen der idealistisch orientierten Systeme zu bekämpfen. Er tut dies in fast allen seinen Schriften mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit[1]). Eine umfassende Wiedergabe seiner Beweisführung würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, da sie auch die Erörterungen der Gegner bis ins Einzelnste darzustellen hätte. Ich begnüge mich daher an dieser Stelle damit, die Hauptargumente Madhvas kurz zusammenzufassen, wobei ich die aus dem Bereich der Sinneswahrnehmung, der Schlußfolgerung und der Überlieferung entnommenen Beweise der Reihe nach vorführe.

Wäre die Außenwelt nur ein Schein oder nichts anderes als eine Fülle von Perzeptionen, die, in jedem Moment miteinander wechselnd, ins Bewußtsein kommen und wieder aus ihm verschwinden, ohne daß ihnen ein adäquates Reales außerhalb des Denkens entspräche, so würde es unmöglich sein, längere Zeit hindurch dasselbe wahrzunehmen und etwas einmal Gesehenes nach Verlauf einiger Zeit wiederzuerkennen. Gerade die Tatsache, daß ein Wesen oder Ding uns unter gegebenen Voraussetzungen immer aufs neue entgegentritt, zwingt zu der Annahme, daß ihm Realität zukommt; die Nötigung, die wir empfinden, etwas, was wir heute erblickt haben, für identisch zu halten mit dem, was wir vorher wahrnahmen, beruht nicht auf einer bloßen Ähnlichkeit (sādṛśya) unserer Perzeptionen, und ist nicht ein Irrtum (bhrānti). Jeder vollsinnige Mensch weiß genau zu scheiden zwischen seinem Ich und der Außenwelt; er verwechselt sein Selbst (ātman) nicht mit dem eines anderen oder mit etwas, was nicht sein ātman ist, er hält es auch nicht für doppelt, wie der Augenkranke den Mond, sondern er nimmt es als ein Einzelwesen wahr und erweist durch sein ganzes praktisches Verhalten, daß er die Kluft (bheda), die ihn von allen anderen Wesen trennt, für wirklich hält.

---

1) Vornehmlich der Begründung der Dvaita-Lehre gewidmet sind: Viṣṇutattvanirṇaya, Tattvôdyota, Māyāvādakhaṇḍana, Upādhikhaṇḍana, Karmanirṇaya.

Daß die Sinneswahrnehmung uns mitunter täuscht, ist kein Argument dafür, daß alles, was wir durch sie gewinnen, trügerisch ist. Daß der Mond uns nur eine Spanne groß erscheint, oder daß ein Baum in der Ferne kleiner aussieht als in der Nähe, rührt lediglich von der begrenzten Fähigkeit der Sinne her, erbringt aber nicht den Beweis, daß alles Wahrgenommene Schein ist. Wenn man einen Strick für eine Schlange oder Perlmutter für Silber hält, so hält man nicht etwas Irreales für etwas Seiendes, sondern verwechselt etwas tatsächlich Vorhandenes mit etwas, das nicht da ist, das aber an sich doch auch real ist, nicht unwirklich wie ein Hasenhorn oder etwas ähnliches. Der Irrtum, dem man hierbei unterliegt, beruht nicht allein auf einer falschen Schlußfolgerung, sondern auch auf falscher Wahrnehmung, die durch einen Fehler im Auge, durch schlechte Beleuchtung u. ä. hervorgerufen wird. Wenn die Wahrnehmung einer nichtrealen Vielheit damit verglichen wird, daß der an sich nicht blaue Himmelsraum von uns blau gesehen wird, so hinkt dieser Vergleich. Denn die falsche Vorstellung, daß der Himmel blau ist, hat zur Voraussetzung, daß die blaue Farbe als solche an anderen Objekten wahrgenommen wurde, beruht also auf einem falschen Analogieschluß. Ebenso kann man auch aus der häufig anzutreffenden Tatsache, daß zwei verschiedenartige Dinge (z. B. Wasser und Milch, wenn sie miteinander vermischt sind) nicht auseinanderzuhalten sind, unmöglich darauf schließen, daß die Verschiedenheit der Dinge an sich nicht vorhanden ist, sondern nur, daß der Erkenner auf Grund von unzureichenden Daten oder individuellen Unzulänglichkeiten zu falschen Urteilen veranlaßt wurde. Ungereimt ist es ferner, wenn man die irdischen Dinge deshalb, weil sie unbeständig und vergänglich sind, als Phantasmagorien ohne realen Kern ansieht; jedes aus Materie gebildete Einzelding ist nur insofern der Vernichtung unterworfen, als seine Form keinen dauernden Bestand hat; der Stoff aber, aus dem es zusammengesetzt ist, verliert durch eine Zerstörung der Form nichts von seiner Existenz, sondern nimmt eine andere Gestalt an. So ist auch das ganze Weltall in einer unaufhörlichen Veränderung begriffen, darum aber nicht unwirklich, und nur des Vergleiches wegen, wird gelegentlich gesagt, die Welt sei unwirklich wie ein Traum[1]). Denn die Wahrnehmung der Außendinge im Wachzustand kann nicht mit derjenigen

1) „saṃsārastham idaṃ sarvam anityatvād vṛthā yataḥ | ataḥ prâhuḥ svapnasamaṃ prājñā jagad idaṃ mṛśā“ iti Viṣṇusaṃhitāyām (z. Bhāg P. IV, 29, 83; p. 56a).

der Objekte des Traumes auf eine Stufe gestellt werden. Aus dem Traume erwacht man und ist sich dessen bewußt, ein Traumbild, nicht aber eine wirkliche Schlange usw. gesehen zu haben, während man den Objekten der wachen Sinneswahrnehmung tatsächliches Vorhandensein zuschreibt. Würde das Weltleben einem Traum gleichen, so müßten alle Handlungen, die man vornimmt, ebenso wirkungslos sein, wie es die Traumhandlungen sind, und es wäre daher unsinnig, die Übeltaten, die jemand begangen hat, zu bestrafen. Zudem beweist auch der Traum in gewissem Sinne das tatsächliche Vorhandensein der Vielheit, denn das, was man im Traum wahrnimmt, sind Vorstellungen (vāsanā) von Dingen, die in der Welt Realität haben; den vāsanās selbst aber kommt auch Wirklichkeit zu, insofern als sie von Gott in der Seele gewirkt werden.

Was nun aber schließlich die Theorie von der absoluten und der konventionellen Wahrheit betrifft[1]), so ermangelt sie jeder empirischen Bestätigung. Wenn alle Vielheit nur eine Illusion wäre, die durch eine höhere Erkenntnis aufgehoben werden kann, so würde irgend jemand dies doch an sich einmal erfahren haben; es gab, gibt und wird aber niemals einen geben, der die angeblich nur konventionelle (vyavahārika) Verschiedenheit der Außendinge als nicht-existent wahrnimmt.

Die Advaita-Lehre steht, wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, im Widerspruch zu der Erfahrung; in ihren logischen Konsequenzen aber führt sie geradezu zu Ergebnissen, die zu allen Lehren der Religion und Moral im Gegensatz stehen. Ist alles Schein, Gott aber mit der Welt identisch, wie die Theopanisten wollen, so müßte er ja auch Schein sein; wenn man mit dem Illusionismus Ernst macht, dann kann man auch nicht beim ātman stehen bleiben, sondern muß auch diesen für unreal erklären. Aber auch wenn man diese extremen Folgerungen nicht zieht, ergeben sich Schwierigkeiten. Ist die Verschiedenheit von Gott und Seelen nur eine scheinbare, so ist jedes Wesen schon ein erlöstes; es wäre also sinnlos, sich überhaupt um die Erlösung zu bemühen, da ja ein Unterschied zwischen dem Erlösten und Unerlösten nicht besteht. Die ganze auf Belehrung verwendete Zeit wäre außerdem verschwendet, denn Lehrer sowohl wie Schüler sind ja nur Schein. Der Veda müßte dann auch unreal sein und würde somit jede Be-

---

1) Die Lehre von der „höheren“ und „niederen“ Wahrheit findet sich in Śaṅkaras Vedânta und im Mahāyāna-Buddhismus; vergl. „Hinduismus“ S. 171, 270, 308, 461.

weiskraft verlieren; mit dem Augenblick aber, wo auch die Heilige Schrift, auf welche die Māyāvādins ihre Lehren stützen, für illusorisch erklärt wird, verliert die ganze Theorie ihre Begründung. Wenn alles unwirklich ist, dann muß sie es auch selbst sein; der Māyāvāda hebt sich also selber auf (vergl. Anuvy 40a).

Der akosmistische Theopanismus schlägt zudem allen Forderungen des religiösen Bewußtseins in's Gesicht. Wenn der bheda zwischen Gott und Seelen nur durch Nichtwissen hervorgerufen ist, Gott aber vom Nichtwissen frei ist, so müßte er sich logischer Weise seiner Identität mit dem saṃsārins bewußt sein und somit auch Leid empfinden. Jedoch auch, wenn man diesen radikalen Schluß nicht anerkennt, bleibt doch jedenfalls soviel bestehen, daß Gott als jīva mit Unwissenheit behaftet ist und Leid erduldet. Was für eine Blasphemie liegt nicht in dieser Vorstellung!

„Diejenigen, welche glauben, mit dem ewig-wissenden Gott identisch zu sein, die erniedrigen Viṣṇu dadurch; sie erklären ihn dadurch für unwissend und dem Leid unterworfen, wie sie selbst unwissend und unglücklich sind. Wer Gott Eigenschaften zuschreibt, die er nicht hat, welche Sünde wird von dem nicht begangen? er ist ein Dieb, der der Gottheit ihren Glanz stiehlt! Die Toren, die von einem Ātman sprechen, haben die Heilige Schrift falsch verstanden. Von Begierde und Zorn überwältigt, dem Stolz untertan, sind sie Diebe an Brahman, und deshalb freudlos, unreifen Sinnes, unselig. Den rechten Inhalt der Heiligen Schrift nicht kennend, werden sie zu Frevlern am Veda. Sie sehen an Gott eine Mangelhaftigkeit und erlangen deshalb selbst keine Vorzüge. Finster wie sie selbst sind, nehmen sie zur Finsternis ihre Zuflucht. Gott ist seiner Natur, seiner Art, seinem Wesen nach und der Schrift zufolge vom jīva verschieden; wie kann man da sagen „Ich bin er?“ [1]).

Nun sagen die Advaitins allerdings, das brahman und der jīva wären nur für die parā vidyā identisch, für die aparā vidyā aber verschieden; auf dem niedern Standpunkt, solange Māyā herrsche, dürften sie nicht miteinander ohne weiteres gleichgesetzt werden. Was ist aber Māyā? Nach der Meinung der Illusionisten etwas, das zwischen dem Seienden und Nichtseienden hin und herschwankt. Die Theorie, daß es etwas gäbe, daß weder ist, noch nicht ist, ist aber ganz abwegig, da sie mit der Erfahrung in Widerspruch steht. Es bleibt daher nur die Möglichkeit, entweder Māyā für etwas Seiendes oder für etwas Nichtseiendes zu erklären. Kommt

1) z. Chā Up VI, 16 vergl. Bṛh. Up I, 5, 11 p. 11b.

der Māyā Sein zu, so ist dadurch erwiesen, daß die Lehre der Advaitins, daß es nur das all-eine brahman gäbe, falsch ist, denn außer diesem ist eben noch Māyā. Ist hingegen Māyā nicht, so ist der ganze Māyāvāda überhaupt gegenstandslos, weil er sich mit etwas befaßt, das garnicht existiert.

Wenn man weiterhin annimmt, daß Gott und Einzelseele eines sind und Gott Wissen von sich selbst (svajñāna) besitzt, dann ist es ungereimt zu behaupten, daß nur der jīva, der seinem Wesen nach mit Gott identisch ist, unwissend ist. Denn wenn der jīva infolge der upādhis die Vorstellung, von Gott verschieden zu sein, erhält, so müßten die upādhis auch Gott affizieren, so daß alle beide gleiches Nichtwissen besäßen. Sie würden alle beide an den durch upādhis bedingten Fehlern teilhaben, weil die Verbindung mit den upādhis bei beiden die gleiche ist. Nun sagt man: die Verbindung mit den upādhis ist nötig, um zu erkennen, daß bei „diesem" die speziellen Eigenschaften anders sind als bei „jenem". Aber die (primäre) Verschiedenheit „dieser" „jener" hat keine upādhis zur Voraussetzung, sondern ist an sich (svataḥ) gegeben. Nur an etwas, das an sich schon verschieden ist, wird durch upādhis ein Unterschied hervorgebracht; etwas, das an sich verschieden ist, wie Räume usw., an dem kann die Verschiedenheit durch upādhis für Unwissende erkennbar werden; upādhis können aber nimmermehr Unterschiede schaffen in etwas, das identisch ist. (z. Chā Up II, 14—21 p. 10b).

Eine andere Schwierigkeit der upādhi-Theorie ist diese: betrifft der upādhi das ganze brahman oder nur Teile desselben? Wenn nur Teile des Allwesens, so muß dieses Teile besitzen, ist darum veränderlich und folglich nicht-ewig, also kein unvergängliches Absolutum. Betrifft der upādhi aber das brahman in seiner Totalität, so würde die Aufhebung desselben bei einem Einzelwesen gar keinen Effekt haben und der saṃsāra wäre ein naturgemäßer Dauerzustand und eine Erlösung überhaupt unmöglich. (Viṣṇutattva p. 17a).

Fragt man nun weiter, wie beschaffen das Absolute sei, das in allen Erscheinungen sich manifestieren soll, so sagen die Advaitins, es wäre ein „anirvacanīya", etwas das man mit Worten nicht ausdrücken könne, es sei nirguṇa, nirviśeṣa „qualitätslos, unterschiedslos". Wie will man aber die Existenz von etwas derartigen beweisen, wenn man selbst zugibt, daß es keine Merkmale besitzt, die es deutlich von etwas anderem scheiden? Etwas völlig eigenschaftsloses ist eine bloße Abstraktion; es existiert in Gedanken, aber nicht in Wirklichkeit, wie ein Hasenhorn. Die ganze

Heilige Schrift spricht zudem überall und immerzu von den Eigenschaften Gottes, davon daß er reiner Geist sei, daß ihm Wonne eigen sei usw. Die Auffassung der Advaitins, daß mit diesen Prädikaten nur gesagt werden solle, Gott sei nicht materiell, nicht dem Leid unterworfen und so fort, ist künstlich und führt außerdem zu nichts, denn die Negation eines Negativums ist selbst ein Positivum.

Deutlich tritt die Unhaltbarkeit der Advaita-Theorie in die Erscheinung, wenn man ihren Gedankengängen im einzelnen auf den Grund geht. In Gott soll Wissen (jñāna) vorhanden sein, ein Objekt des Wissens (jñeya) ist aber nicht vorhanden; ein Zusammenfallen von Erkenner, Erkenntnis und zu Erkennendem ist jedoch praktisch unmöglich[1]).

Wenn im brahman keine mit Worten ausdrückbaren Kennzeichen sind, dann ist es überhaupt durch Belehrung nicht zu erreichen, dann ist es unausdrückbar und unerkennbar, dann ist es „leer" (śūnya); wenn ein Erkenner und ein zu Erkennendes nicht vorhanden ist, dann ist auch die Erkenntnis „leer". Damit aber erweist sich, daß die Advaita-Lehre im letzten Grunde übereinstimmt mit dem Buddhismus: das letzte Prinzip beider, das brahman und das śūnya sind eins, wie auch die Theorie, durch welche beide Systeme die Vielheit der Welt der Erfahrung und die Einheit des Absoluten miteinander zu vereinigen streben, — die Lehre von der doppelten Wahrheit — die nämliche ist. Damit aber ist erwiesen, daß der Māyāvāda nur ein verschleierter Buddhismus ist[2]). Wie dieser steht er im Widerspruch mit der Heiligen Schrift, mag er auch versuchen, seine falschen Lehren aus den Veda herauszulesen.

Veda und heilige Überlieferung stimmen nach Madhva darin überein, daß sie die Welt für real erklären und den bheda zwischen Gott und Einzelseele als einen wirklich vorhandenen lehren. Īśā-

---

1) Anuvy p. 61 a, Viṣṇutattva p. 17 b.

2) „yac chūnya-vādinaḥ śūnyaṃ tad eva brahma māyinaḥ" (Anuvy p. 31 a) ist das Endurteil, zu dem Madhva auf Grund eines Vergleichs der Mahāyāna- und Advaita-Lehre gelangt, „na ca śūnya-vādinaḥ sakāśād vailakṣaṇyaṃ māyā-vādinaḥ | vyāvahārika-sattvasya tenâpy aṅgīkriyamāṇatvāt" führt Madhva Tattvôdyota p. 3 a aus, indem er Zitate aus der Mahāyāna-Literatur mit den Lehren der Māyāvādins vergleicht. Vergl. auch Viṣṇutattva p. 17 b, Bṛh Up p. 49 b und Madhva-vijaya I, 50 f: „avaidikaṃ mādhyamikaṃ nirastaṃ nirīkṣya tat-pakṣa-supakṣapātī | tam eva pakṣaṃ pratipādiko' sau nyarūrupan mārgam ihânurūpam || asatpade' san sad-asad-viviktaṃ māyâkhyayā saṃvṛttim abhyadhatta | brahmâpy akhaṇḍaṃ bata śūnya-siddhyai pracchanna-bauddho' yam ataḥ prasiddhaḥ".

vāsya Up 8 sagt, Gott habe die Dinge je nach ihrer Art für ewige Zeiten geschaffen, Chā Up VIII zeigt, daß die Māyā-Lehre, der der Dämon Virocana anhängt, falsch ist. Nach BhG XVI, 8 glauben nur Asuras, die Welt sei unreal (asatya). In B. S. II, 2, 29 [1]) wird dargetan, die Welt sei nicht unreal wie ein Traum. Die Purāṇas und Āgamas sind derselben Ansicht. So kann, wie Madhva glaubt, kein Zweifel daran herrschen, daß alle autoritativen Schriften die Dvaita-Lehre verkünden.

Der Umstand freilich, daß andere Kommentatoren die monistischen Theorien aus den Texten der Offenbarung und der Überlieferung herausgelesen haben, zeigt, daß es notwendig ist, in den Sinn jeder Schriftstelle tief einzudringen. In seinen umfangreichen Kommentaren zu den Upaniṣaden, zur BhG, zum BhāgP. versucht Madhva diese seine Überzeugung zu beweisen. Im Folgenden sei nur an ein paar berühmten Schriftworten gezeigt, wie er sie dualistisch auslegt.

Wenn Gott als das „ekam eva advitīyam", das Eine ohne ein Zweites charakterisiert wird, soll damit nur gesagt werden, daß Gott 1) frei ist von jedwedem Unterschied innerhalb seiner selbst (svagata-bheda-varjita), d. h. daß sich nicht ein Teil von ihm zur Welt entfaltet hat und ein Teil Gott geblieben ist, (wie einige Vaiṣṇavas glauben) und 2) daß ihm nichts Gleichartiges zur Seite gestellt werden kann (sajātīya-bheda-varjita). Gott ist hingegen nicht frei von dem vijātīya-bheda, dem Unterschied, der zwischen heterogenen Dingen (z. B. zwischen einem Baum und einem Stein) besteht. Das ergibt sich klar aus Chā Up VI, 1, 2, wo Uddālaka fragt: „Was ist das, durch welches das Nichtgehörte gehört wird etc." und so die Existenz von etwas anderem außer Gott voraussetzt. Gäbe es überhaupt nichts außer Gott, so wäre die Kenntnis eines jeden Dinges die Kenntnis Gottes, das Nichtwissen wäre mit dem Wissen identisch und es gäbe keinen Unterschied zwischen Trug (mithyā) und Wahrheit (satya). Dann müßte der (von den Illusionisten als Trug bezeichnete) Unterschied von Gott und Welt auch wahr sein, und die Behauptung, daß Gott die einzige Realität sei, ist demnach nach den eigenen Prinzipien der Advaitins falsch (z. Chā Up VI, 2). Wenn Gott also auch nicht frei von vijātīya-bheda ist, insofern, als es außer ihm noch andre Realitäten gibt, so kann er dennoch in dem Sinne als vijātīya-bheda-varjita bezeichnet werden, als es wenigstens nichts gibt, das größer ist als er.

Die bekannten Vergleiche von dem Tonklumpen, dem kupfernen

1) „vaidharmyāc ca na svapnâdivat".

Knopf und der Nagelschere sollen Viṣṇus Verhältnis zur Welt folgendermaßen klarstellen: „Wie durch die Erkenntnis des Tonklumpens, allein infolge der Ähnlichkeit, die aus Ton bestehenden Dinge erkannt werden, so wird aus der Ähnlichkeit mit Viṣṇu auch die Welt als real erkannt. So wie durch die Kenntnis des Goldes alles aus [anderem] Metall Bestehende als geringwertiger als Gold erkannt wird, so wird durch die Erkenntnis Viṣṇus, weil er allem überlegen ist, immerdar die Welt als ihm unterlegen, erkannt. Wenn etwas, das sehr klein ist, erkannt worden ist, so kann man dadurch vermöge der Ähnlichkeit etwas ihm ähnliches Großes erkennen, so wie durch eine Nagelschere alles aus Eisen bestehende erkannt wird; um wieviel mehr muß man dann nicht, wenn man den großen Viṣṇu erkannt hat, die im Vergleich zu ihm so kleine Welt erkennen können. Wenn man das, was von nichts abhängig ist, erkannt hat, dann ist auch das von ihm abhängige erkannt, so wie durch die Kenntnis der ewigen Sanskrit-Worte „mṛd, ayas, loha“ die aus diesen abgeleiteten Wörter der Konventionssprache (sāṃketika) erkannt sind“ [1]).

In ähnlicher Weise wie hier, findet Madhva auch überall dort einen deutlichen Dualismus, wo Saṅkara einen klaren Monismus sieht. In Chā Up VI, 9 z. B. wird gesagt: „Wie die Bienen, o Teurer, den Honig herstellen, indem sie die Säfte von mannigfachen Bäumen sammeln und den Saft zur Einheit zusammenbringen, und wie diese dort keine Unterscheidung besitzen, so daß sie sagen könnten „Ich bin der Saft von diesem Baum, ich bin der Saft von jenem Baum“, so, o Teurer, wissen alle diese Geschöpfe nicht, wenn sie mit dem Sat vermischt sind, daß sie mit dem Sat vermischt sind“. Madhva erklärt das folgendermaßen: „Der Sohn fragte: „Wenn in meinem Körper ein von mir selbst verschiedenes höchstes Wesen [Viṣṇu als antaryāmin] sich befindet, warum ist es nicht sichtbar?“ Der Vater antwortete: „Von Unwissenden wird es nicht gesehen, aber trotzdem besteht ein Unterschied [zwischen Viṣṇu und der Seele], o Sohn. So wie die vereinigten Blumensäfte, obwohl sie es nicht wissen, verschieden sind, so sind auch die Seelen, auch wenn sie es nicht wissen, von Viṣṇu verschieden“. In ähnlicher Weise verfährt Madhva auch bei den anderen Gleichnissen des betr. Abschnittes. Das zu wiederholten Malen wiederkehrende „große Wort“: „sa ya eṣo ʿnimaîtadātmyam idaṃ sarvaṃ tat satyaṃ sa ātmātattvam asi“ aber legt er in einer von

1) Chā Up VI 1, p. 27b. Die Ausführungen werden als Zitate aus der Sāmasaṃhitā gegeben.

den Advaitins so verschiedenen Weise aus, daß man, wenn man beide Übersetzungen vergleicht, kaum glaubt, daß ihnen derselbe Text zugrunde liegt. Śaṅkara faßt die Stelle so, daß das Feine, Reale des Brahman die allen Erscheinungen gemeinsame Seele ist und bezeichnet durch die berühmte Formel „tat tvam asi" die Identität zwischen der Individualseele des Śvetaketu und Gott. „Was diese feine Substanz ist, aus der besteht dieses Weltall, das ist das Reale, das ist der ātman, das bist du (tat tvam asi)". Madhva hingegen kommt auf Grund seiner Exegese [1]) zu der folgenden Erklärung: „[Gott ist] die Quintessenz, der Lenker, der (von den jīvas) erstrebte, der nur durch subtile Untersuchung erkennbare. Dieses Weltall ist unter seiner Herrschaft. Er durchdringt es, er ist der Gute, er ist der Zerstörer, der Vollendete. Das bist du nicht". Dieses letzte klare Bekenntnis zum Dualismus erhält er, indem er die Worte sa ātmātattvam asi, die entsprechend der Gepflogenheit der Devanāgarī-Schrift ohne Zwischenraum geschrieben werden, nicht wie üblich in ātmā tat tvam asi auflöst, sondern in ātmā atat tvam asi. Dadurch bekommt er das für seine Auffassung erforderliche a privativum, wie man zugeben muß, in einer zwar gezwungenen, philologisch aber unanfechtbaren Weise.

Auch das andere „große Wort" des Vedânta, „aham brahmâsmi" (nach der üblichen Auffassung: „ich bin Gott") hat nach Madhva durchaus nicht den Sinn, den ihm die monistischen Erklärer beilegen. Die Stelle (Bṛh Up I, 4, 10) heißt in Deußens Übersetzung:

„Wahrlich, diese Welt war am Anfang Brahman, dieses wußte allein sich selbst. Und es erkannte „Ich bin Brahman" (aham brahmâsmi) — dadurch ward es zu diesem Weltall (sarvam). Und wer immer von den Göttern dieses [durch die Erkenntnis: „Ich bin Brahman"] inne ward, der ward eben zu demselbigen; und

1) Madhvas Interpretation der einzelnen Worte erfolgt auf Grund eines von ihm am Schluß des Kommentars zum VI. Adhyāya der Chā Up (p. 35 a) zitierten Verses aus der Sāmasaṃhitā:

„Sāratvāt s a iti prokto, jñānatvād y a itîritaḥ.
sarvasyeṣṭa iti hyeṣa, mānānām aṇako'ṇimā,
tattantratvād a i t a d ā t m y a ṃ, s a s a t y a ḥ sādhurūpataḥ,
t a t tateḥ, pūrṇataś câ t m ā, sādanād s a itîritaḥ
a t a t t v a m a s i putrêti ya ukto Gautamena tu
nava-kṛtvaḥ sadṛṣṭântaṃ sarva-bhedena Keśavaḥ"

Zu VI, 8 (p. 30 a) sagt Madhva: y o sau niyamanād Viṣṇuḥ, sāratvāt s a iti smṛtaḥ | a ṇ i m ā sūkṣmato gamya, a i t a d ā t m y a ṃ ca tadvaśaṃ | parânandatvataḥ s a t y a m, ā t m ā pūrṇaguṇatvataḥ".

ebenso von den Ṛṣis, und ebenso von den Menschen. — Dieses erkennend hub Vāmadeva, der Ṛṣi, an (Ṛgv. 4, 26, 1); „Ich war einst Manu, ich war einst die Sonne". Und auch heutzutage, wer eben dieses erkennt: „Ich bin Brahman!", der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, daß er es nicht wird. Denn er ist die Seele (ātman) derselben".

Madhva sucht (Bṛh Up, p. 9a) nachzuweisen, daß „aham brahmâsmi" hier nicht die gewöhnlich ihm zugeschriebene Bedeutung hat; nach ihm ist vielmehr aham = aheyam „das nicht aufzugebende, das nicht zu eliminierende, das Absolute"; brahma = paripūrṇam, „das Volle"; asmi = sarvadâstîti meyam „das von dem zu erkennen ist, daß es immer ist". Nach Madhvas Auffassung erkannte also das Brahman sich als das allgegenwärtige, ewigvolle und ewig bestehende. Darum ist es immer vollkommen (sarvam = paripūrṇam). Wer immer das Brahman als „aham, brahma und asmi" erkennt, der wird, so weit dies für ein endliches Wesen möglich ist, auch vollkommen, und selbst die Götter können ihn daran nicht hindern, denn das Brahman ist der innere Lenker von ihnen [1]).

Sogar einigen von denKārikās Gauḍapādas zur Māṇḍūka-Upaniṣad versteht Madhva einen dualistischen Sinn zu geben. Wenn es z. B. heißt „māyā-mātram idam dvaitam", so bedeutet dies nicht „diese Zweiheit (von Gott und Seele") ist nur Blendwerk" sondern „diese Zweiheit wird (von Gott) durch sein Wissen erkannt und genossen" [2]).

Verhältnismäßig geringe Schwierigkeiten boten sich Madhva bei der Interpretation der Bhagavad-Gītā. Denn in diesem Werke, das vielleicht von allen heiligen Schriften den Anschauungen Madhvas in vieler Hinsicht am nächsten steht, lassen sich die Stellen, in denen davon gesprochen wird, daß Gott in allen Wesen enthalten sei, dahin auffassen, daß Viṣṇu als antaryāmin alle Einzelseelen durchdringt, ohne doch mit ihnen identisch zu sein (z. B. BhG XIII 28f.).

Im Bhāgavata-Purāṇa, von dem J. N. Farquhar mit Recht sagt, daß „its philosophical teaching stands nearer to Śaṅkara's

1) Vgl. hiermit die Erklärungen von Bṛh Up V 15 = Īśa Up 17, wo der Satz ‚yo'sāv asau puruṣaḥ, so' ham asmi" erklärt wird; das eine „asau" ist Locativ von asu (Leben) und bedeutet „prāṇe sthitaḥ". Der Satz heißt also: „Dieser Geist, der Vāyu durchwaltet, der ist aham und asmi".

2) „māyayā bhagavat-prajñānena māta-rataṃ ca mātram; bhagavāñ jānāti ramate câsmin bheda iti" (nach dem Komm. zu Chā Up II, 14 ff., p. 11b). Andere Erklärungen Anuvy p. 17a; Viṣṇutattva p. 14a; Māṇḍ-Up p. 6b.

system than to the theistic Sāṃkhya which dominates earlier Purānic works“ [1]) mußte Madhva hingegen häufig auf Ausführungen stoßen, in denen alle Zweiheit als Schein und Gott als das alleine ens realissimum bezeichnet wird. Bei seiner Auslegung verfährt er zumeist in der Weise, daß er unter Māyā die Schöpfungskraft Gottes, die prakṛti oder ähnliches versteht [2]), denn davon, daß die Welt eine māyā ist, kann nicht die Rede sein, weil Viṣṇu durch seine Allmacht ja alles Blendwerk niederschmettern könnte (p. 1a). Wenn es z. B. I, 2, 30 heißt

„sa evêdaṃ sasarjâgre bhagavān ātmamāyayā
sadasadrūpayā câsau guṇamayyā 'guṇo vibhuḥ“

so ist hier ātmamāyayā = svecchayā, sadasadrūpayā = prakṛtyā.

Wenn Viṣṇu XI, 16, 9 von sich sagt: „ahaṃ sarvāṇi bhūtāni“ (ich bin alle Wesen), so ist dies nur dahin zu erklären, daß Gott alle Wesen schafft, erhält und zerstört, nicht aber, daß er mit ihnen identisch ist [3]).

So gibt es für Madhva keine Stelle in den heiligen Schriften, die nicht nach seiner Auslegung deutlich und klar den Dualismus lehrt. Daß die Dvaita-Lehre tatsächlich die einzige richtige Auffassung von Śruti und Smṛti bietet, ergibt sich ihm mit zwingender Gewißheit aber vor allem daraus, daß in sämtlichen Texten immer wieder gefordert wird, man solle Gott verehren.

Verehren kann man aber nur jemanden, der von einem verschieden ist und dem ein Vorrang vor einem zukommt. Ein Fürst z. B. kann von seinen Untertanen verehrt werden. Jemanden aber zu verehren, der mit mir auf einer Stufe steht, oder der gar mit mir identisch ist, liegt kein Grund vor.

Wenn man nun Viṣṇu verehrt, dann wird man nicht gut daran tun, zu behaupten, man sei ihm ebenbürtig. So wie ein König diejenigen, die sich die ihm allein gebührende Stellung anmaßen, bestraft, die aber, die ihm dienstbar sind und ihn preisen, belohnt, so wird auch Viṣṇu den, der behauptet, mit ihm gleich zu stehen, in die blinde Finsternis der Hölle verstoßen, den aber, der in Demut seine eigene Niedrigkeit der Erhabenheit Gottes gegenüberstellt, seiner Gnade teilhaftig machen. Wer daher in der Absicht, das Leid des Daseins zu enden und mit Gott vereinigt

---

1) J. N. Farquhar „An Outline of the Religious Literature of India“ p. 231.

2) „mukhyā māyā Harerḥaktir, amukhyā prakṛtir matā | athâmukhyatamā caîva māyā hīnā prakīrtitā“ Bhāg Ptp p. 16a; „mukhyato Viṣṇu-śaktir hi māyā-śabdena bhaṇyate | upacāratas tu prakṛtir jīvaś caîva hi bhaṇyate“ ib. 22 b.

3) „srṣṭi-sthity-ādi-hetutvād bhūtāni Harir ucyate | na tu bhūta-svarūpatvāt śa hi sarvêśvarêśvara“ iti Vastutattve (Bhāg Ptp 121 b).

zu werden, behauptet, die Verschiedenheit von Gott und Seele sei nur scheinbar wie eine Wüstenspiegelung, der verfährt ebenso töricht wie einer, der eine große Banane essen will, statt dessen aber sich selbst in die Zunge beißt.

II.

Das Wesen Gottes.

1. Definition Gottes.

Gott ist dasjenige Wesen, durch welches Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung und Regierung der Welt, Wissen, Unwissenheit, Bindung und Erlösung bewirkt wird (z. B. S. I, 1, 2), das, was vollkommen ist und anderes vollkommen macht (bṛṃhati bṛṃhayati ca, z. B. S. II, 3, 5, cf. Atharvaśira-Up. 4), das, in welchem alle Vollkommenheiten in höchster Vollendung vorhanden sind („bṛhanta hy asmin guṇā" ity śruteḥ, BS-Nyāyavivaraṇa I, 1).

2. Gottes Dasein ist beweisbar und sein Wesen erforschbar.

Aus der Tatsache, daß Gott mit den Sinnen nicht wahrgenommen wird, kann man nicht, wie es die Materialisten tun, darauf schließen, daß es keinen Gott gibt. Denn zahlreiche Geschehnisse, die jedem alltäglich gegenübertreten, wie die Samenkraft der Feigenbaumkerne, die merkwürdigen Eigenschaften des Magnet- und Sonnen-Steins, das Verdampfen des Wassers, das Aufhören aller Aktivität bei einem Leichnam, die Erinnerung an frühere Existenzen, der allgemein übliche Gebrauch, die (sinnlich nicht wahrnehmbaren) Götter anzurufen, die empirische Tatsache, daß Askese ihren Lohn bringt u. a. m. [1]) beweisen, daß etwas, das sinnlich nicht wahrgenommen wird, darum nicht weniger wirklich ist.

Das Dasein Gottes ist jedoch nicht nur etwas, das wahrscheinlich, weil unwiderlegbar ist, sondern etwas, das durch die Vernunft gefordert wird. Es ist unmöglich aus einer ungeistigen (acetana) Urmaterie die Welt herzuleiten, wie die Sāṃkhyas es tun. Denn erfahrungsgemäß kann nur etwas Geistiges aus sich selbst eine Tätigkeit entfalten. Wenn dagegen angeführt wird, daß die Flüsse fließen und die Milch gerinnt, ohne daß die Wirkung einer Intelligenz dabei erkennbar ist, so ist dies nicht richtig, weil in der Heiligen Schrift an vielen Stellen, wie Bṛh-Up III, 8, 9 Ṛgv X, 112, 9c u. a. ausdrücklich dargelegt wird, daß ohne Gott nichts

1) Madhva zitiert zu B. S. I, 1, 3 eine Stelle aus dem Mokṣadharma (Mbh XII 218, 29. 30). Man vergl. hierzu auch BS. II, 1, 26.

geschieht. Ohne Einwirkung Gottes wäre jede Aktivität der Materie ausgeschlossen (z. BS. II, 2, 1—4). Alle Systeme, welche das Dasein Gottes leugnen, widersprechen dadurch der Śruti, der Smṛti und der Vernunft, und sind darum falsch. Das Padma-Purāṇa sagt hierüber: „Die Heilige Schrift, die Tradition und die Vernunft verkünden den höchsten Gott; keiner ist niedriger als der, welcher etwas diesem widersprechendes annimmt" (z. BS. II, 2, 10).

Über das Wesen und die Eigenschaften Gottes kann man weder durch sinnliche Wahrnehmung noch auch durch Schlußfolgerung zu wahren Erkenntnissen kommen (z. BS. I, 1, 3). Das einzige Mittel, um über Gott etwas zu erfahren, ist die Heilige Schrift, denn „Durch alle Veden bin ich zu erkennen" sagt Kṛṣṇa, Bhag. Gītā XV, 15 und in der Kaṭh-Up. II, 15 heißt es von ihm „Dessen Wesen alle Veden verkünden".

In der Heiligen Schrift wird nun aber Gott selbst an vielen Stellen als unerkennbar und unerklärbar dargetan. So bezeichnet Tait. Up. II, 4 Gott als das, „vor dem die Worte umkehren, samt dem Denken, ohne es zu erfassen" und Kena-Up I, 4 als das, „was durch die Rede nicht ausgedrückt werden kann". Gott ist also außerhalb des Bereiches menschlicher Worte; wie kann man da über ihn überhaupt eine Aussage machen? Die Antwort gibt auch hier wieder die Schrift, indem sie in Worten wie: „Von diesem höchsten, erhabenen jīva [d. h. dem vierköpfigen Gott Brahmā] erhält er [der auf dem Weg zur Erlösung befindliche jīva] Belehrung über den höchsten, im Herzen aller Seelen wohnenden Gott" (Praśna-Up V, 5) Aussagen über Gott für durchaus möglich erklärt. Die Veda-Stellen, von denen oben gesprochen wurde, sollen daher nicht besagen, daß Gott überhaupt unerkennbar ist, sondern sollen nur dartun, daß Gott im ganzen Umfange seines Wesens nicht erfaßt werden kann, so wie auch weise Leute, wenn sie den Berg Meru sehen, ihn in seinem ganzen Umfange nicht sehen können. (z. BS. I, 1, 5).

3. Gott ist Viṣṇu.

Wenn man nun die Heilige Schrift über Gott befragt, so erhält man nach Madhva überall zur Antwort: „Das Wort Gott wird nur auf Viṣṇu angewandt" (brahma-śabdaṃ ca Viṣṇāv eva; z. BS. I, 1, 1). „Im Veda, im Rāmāyaṇa, in den Purāṇas, im Mahābhārata: am Anfang, in der Mitte und am Ende, überall wird nur Viṣṇu besungen". „Der erhabene Viṣṇu bildet den eigentlichen Inhalt aller heiligen Lehrbücher" (Anuvy zu BS. I, 1, 4, p. 5b).

Madhva führt eine große Fülle von Zitaten an[1]), die dartun, daß alles, was in den Veden, den Upaniṣaden und sonst im Kanon von Brahman ausgesagt wird, einzig und allein auf Viṣṇu hinzielt, daß Viṣṇu und niemand anders der einzige Gegenstand aller Schriftstellen sein kann, weil er allein ewig und uranfänglich derselbe ist.

Im Veda wird nun aber an vielen Orten von vielen anderen Göttern, nicht aber von Viṣṇu gehandelt und in manchen Purāṇas werden andere Götter, vornehmlich Śiva als das höchste Wesen bezeichnet und so an den Platz gesetzt, den Viṣṇu im System des Madhva einnimmt. Diese nicht wegzuleugnenden Tatsachen, die Madhva sicher oft genug bei seinen Redekämpfen entgegengehalten worden sind, veranlassen ihn, sich wiederholt mit diesem Problem zu beschäftigen. Der Weg, den er einschlägt, um die aus diesen Werken sich gegen seine Lehre erhebenden Bedenken zu beseitigen, ist ein doppelter.

1) Diejenigen Schriften, die deutlich dem Viṣṇutum widerstreiten, werden für unautoritativ erklärt. Śiva hat im Auftrage Viṣṇus diese Werke verfaßt, um die Menschen zu verwirren und so eine reinliche Scheidung der wahren Gottesgläubigen und der Irrgläubigen hervorzurufen (z. BS. I, 1, 1).

2) In denjenigen Schriften, die als autoritativ angesehen werden — sei es, weil ihr Ansehn ein so großes war, daß niemand, der dem Brahmanismus angehörte, ihre Heiligkeit in Zweifel ziehen konnte, oder sei es, weil sie sich für Madhva's Zwecke aus anderen Gründen empfahlen — wird nach einer besonderen exegetischen Methode alles in der Weise umgedeutet, daß Viṣṇu als der höchste Gott erscheint.

Alles, was in den Heiligen Schriften steht, bezieht sich auf Viṣṇu; was für Götternamen daher im Kanon auch gebraucht werden mögen, sie sind sämtlich Bezeichnungen für Viṣṇu. Viṣṇu ist der „von dem allein die Götter ihren Namen haben" (Ṛgv. X, 82, 3), er hat von seinen unendlich vielen Namen nur einige, wie Nārāyaṇa usw. für sich behalten, alle anderen aber an die anderen Wesen gegeben, so wie ein König seine Vasallen mit Land belehnt und nur seine Hauptstadt sich selbst vorbehält (z. BS. I, 3, 3). Alle Worte, deren man sich im gewöhnlichen Leben bedient, bezeichnen in Wahrheit daher Viṣṇu. Die Tatsache, daß sie in der Welt eine andere Bedeutung erlangt haben, beruht darauf, daß die Menschen Ausdrücke brauchten, um weltliche Dinge und Ver-

---

1) Namentlich zu Chānd. Up. III, 1—5; BS. I, 1, 17; Kaṭh. Up. II, 16, z. BhG. II, 72 (p. 13b), Anuvy p. 47a.

hältnisse zu benennen und deshalb Viṣṇus Namen benutzten, so daß sie schließlich für die Bezeichnung irdischer Dinge gang und gäbe wurden (z. BS. I, 4, 15, 17). Bei jeder Interpretation der Heiligen Schrift ist deshalb vor allem daran festzuhalten, daß Viṣṇu mit allen Worten bezeichnet wird. Dort, wo kein Widerspruch entsteht und andere Dinge auch gemeint sein können, da kann ein Wort auch von etwas anderem als Viṣṇu in sekundärer Bedeutung gebraucht sein. Wo sich aber ein Widerspruch ergeben würde, da wird mit allen Worten nur von Gott gesprochen (z. BS. II, 1, 13).

Zur Illustration der exegetischen Methode Madhvas seien hier ein paar Beispiele angeführt.

Kaṭh-Up IV, 7 heißt es: „yā prāṇena saṃbhavaty[1]) Aditir, devatāmayī | guhāṃ praviśya tiṣṭhantī yā bhūtebhir vyajāyata. etad vai tad", nach Geldner's Übersetzung: „Die Aditi, die sich mit dem Lebenshauch begattet, die alle Gottheiten in sich trug, die sich selbst im Dunkel verborgen haltend, in allem Gewordenen fortpflanzt — dies ist das". Madhva erklärt Aditi — obwohl feminini generis[2]) — für einen Namen Viṣṇus und sagt: „adanād Aditir Viṣṇur yaḥ prāṇasahitaḥ sthitaḥ | uttamo devatābhyaś ca so' tmānaṃ vividhātmanā | matsya-kūrmâdi-rūpeṇa guhāsaṃstham ajījanat, | bhūtais saha mahā-Viṣṇuḥ paramātmā yuge yuga iti ca". Wegen seines Essens (ad) ist Viṣṇu Aditi. Von prāṇa begleitet wohnt er und erhaben über die Gottheiten erzeugte er sich selbst, den in der Höhle wohnenden, durch sein mannigfaches Selbst, das die Gestalt von Fisch, Schildkröte usw. hat, umgeben von den Elementen, der große Viṣṇu, der höchste Gott in jeder Weltperiode.

Chānd Up II, 6 werden die Ziegen, Schafe, Kühe, Pferde und Menschen mit dem fünffachen Sāman und damit auch mit den fünf Gestaltungen Viṣṇus in Beziehung gesetzt. „Weil Viṣṇu beschützt (pa) und Glück bringt (śu) heißt er Vieh (paśu). Weil er durch Opfer verehrt wird (añc) heißt er Ziege (aja); weil er behütet (av) wie die Wolle des Schafes vor Kälte, heißt er Schaf (avi); weil er eine gute Zuflucht ist (go = sadgati) heißt er Kuh (go); weil er rasch (āśu) sich bewegt, heißt er Pferd (aśva); weil er die Vollendung (pūrti) verursacht, heiß er Mensch (puruṣa). Der Plural „Ziegen" usw. steht, weil der Erhabene viele Gestalten hat".

---

1) Madhva liest saṃviśaty.

2) cf.: „śabdaiḥ prakṛtir ity ādyaiḥ strīliṅgair abhidhīyate" (nämlich Viṣṇu) Anuvy 16a.

Ähnliche Erklärungen finden sich in allen Kommentaren in großer Menge. Ein Florilegium wird im Kommentar zu Chā-Up IV, 11—15 an der Hand eines Zitates aus der Tattvasaṃhitā gegeben. „Viṣṇu heißt Erde (pṛthivī), weil er ausgebreitet ist (pṛthu); Feuer (agni), weil er die Glieder führt (aṅga + netṛ); Speise (anna), weil er beständig der Esser (attṛ) ist; Sonne (āditya), weil er der Anfang (ādi) ist; Wasser (āpas), weil er alle schützt (ā + pā), Himmelsrichtungen (diśas), weil er zeigt (diś); Mondhaus (nakṣatra), weil er keines anderen Herrschaft (na + kṣatra) über sich hat; Mond (candra), weil er voll Wonne ist (cand); Atem (prāṇa), weil er voll Kraft (praṇ) ist; Raum (ākāśa), weil er alles erfüllt (kaś); Himmel (dyaus), weil er leuchtend (div) ist; Blitz (vidyut), weil er wissend (vid) ist usw.“.

4. Die Eigenschaften Viṣṇus.

Auf Grund eingehender Untersuchung einer gewaltigen Fülle von Textstellen gelangt Madhva zu einer ungefähren Vorstellung von dem Wesen und den Eigenschaften Viṣṇus. Diese Vorstellung ist keine absolute, sondern nur eine approximative, weil alle Attribute, welche die Menschen der Gottheit beilegen, nur annähernd seine Eigenschaften wiederzugeben vermögen. Wenn es daher von Gott heißt „er ist selig“, so ist darunter nicht das zu verstehen, was man in der Welt „selig“ nennt, sondern etwas mit der menschlichen Wonne gar nicht vergleichbares. Die Wonne Gottes übersteigt eben alle irdischen Begriffe. Gottes Eigenschaften sind von allen, die man in der Welt sehen kann, durchaus verschieden, weil die Eigenschaften der irdischen Wesen wahrgenommen werden können, während die Seligkeit, das Wissen, die Macht und die Kraft Gottes unerkennbar, unbeschreiblich und unerklärlich sind. Wenn man daher auf Viṣṇu's göttliche Attribute die in der Welt gebräuchlichen Worte anwendet, so geschieht dies, um das Wesen Gottes den Menschen zu erschließen, nicht aber weil die mit dem heiligen Veda-Wort auf Erden verbundenen Begriffe der unermeßlichen Herrlichkeit Viṣṇus adäquat sind. (BS. III, 2, 32—34).

Viṣṇu hat unendlich viele Eigenschaften (Ps. 59). Diese sind jedoch nicht etwas Akzidentelles, sondern sie sind mit seinem Wesen selbst identisch. Er ist zugleich „Wonnebesitzer“ (ānandavant) und „Wonne“ (ānanda), so wie eine Schlange „Ringelungen besitzend“ (kuṇḍalin) und die Ringelung selbst, wie die Sonne „Lichtbesitzer“ und „Licht“, oder wie die verflossene Zeit „Bestimmendes“ (avaccheda) und „zu bestimmendes“ (avacchedya) ist.

(BS. III, 2, 28—30). Die unendliche Fülle der göttlichen Attribute, welche unser beschränkter Intellekt sich nur getrennt, einzeln vorstellig machen kann, bedingt es, daß viele Prädikate sich untereinander zu widersprechen scheinen, so wenn es heißt „er ist kleiner als das Kleinste und größer als das Größte" (Kaṭh Up II, 20). Die Widersinnigkeit solcher Aussagen ist jedoch nur eine scheinbare, weil in Gott die coincidentia oppositorum statthat. (z. BS. II, 1, 38, BhG. II, 24).

Suchen wir nach einem Einteilungsprinzip für die zahllosen Prädikate Viṣṇus, so finden wir ein solches in den drei Attributen, die in der gesamten Vedânta-Philosophie aller Richtungen von jeher als solches gedient haben: Sat (Sein), Cit (Denken) und Ānanda (Wonne). ⟨cf. Ps. 504⟩.

Gott ist ewig, unentstanden, unveränderlich und unvergänglich. Er ist unendlich und unermeßbar (BS. II, 3, 23), wie es in der Schrift heißt: „Dieses ist voll, jenes ist voll, aus Vollem emaniert Volles. Wenn Volles von Vollem genommen wird, so bleibt doch das Volle noch übrig". (Bṛh Up V, 1, 1). Er ist absolut vollkommen, sich selbst genügend, und autonom. Sein göttlicher Wille ist identisch mit seiner Substanz, er ist durch nichts außer ihm bedingt oder ursächlich beeinflußt. Gott ist daher in seinem Wollen frei und unabhängig (sarva-svatantra, Ps. 65), er handelt ohne Motive, zum Spiel (BS. II, 1, 33 f.). Er ist die Ursache aller Aktivität in der Welt; die Weltentstehung und die Weltvernichtung geschehen durch ihn, ohne ihn könnte die Welt nicht von Bestand bleiben (BS. III, 2, 22), an allen Orten, zu allen Zeiten und in allen Dingen bewirkt er alles durch die seine Natur ausmachende ewige Kraft (māyā; s. S. 26). Weil diese durch nichts bedingt wird, ist sein Tun frei von Ungerechtigkeit (vaiṣamya) und — trotz der schweren Strafen, die er gegen Sünder verhängt — auch frei von Grausamkeit (nairghṛṇya) (BS. II, 1, 35—37); sogar sein Zorn ist voll Nachsicht und seinem Wesen nach Geist und Wonne. (z. Bṛh Up. IV, 4, 5).

Gott ist allwissend (sarvajña) und allweise (Muṇḍ-Up II, 2, 7). Sein Erkennen ist absolut vollkommen, ewig, unveränderlich und unerschöpflich. Da Gottes Erkenntnis nicht durch Objekte hervorgerufen wird, sondern immerdar in seinem Wissen vorhanden ist, existieren in ihm nur permanente (nitya), adäquate (yathârtha), direkt-wahrgenommene (pratyakṣa) Vorstellungen (anubḥava), hingegen keine durch Schlüsse oder śabda hervorgerufenen und keine Erinnerungs-Erkenntnisse (Ps. 277, 280, 282).

Gott ist selig, weil er absolut vollkommen ist. Seine Wonne

übersteigt alle Begriffe (Tai. Up II, 4), durch ein kleines Teilchen von ihr leben alle andern Wesen (Bṛh Up IV, 3, 32), und von Śrī (avyakta) bis zu den Pflanzen besitzen alle Wesen nur einen Bruchteil der Wonne, die ihm eigen ist (z. BS. I, 2, 15). Wegen der Vollkommenheit der Herrlichkeit Gottes kann sie keine Steigerung erfahren; Gott kann daher nie eine Vermehrung derselben bezwecken — wie diejenigen annehmen, die glauben, daß Gott aus einem Gefühl des Unbefriedigtseins heraus die Welt geschaffen habe (z. Māṇḍ Up I, 15) — sondern nur eine Mitteilung derselben an andere.

Der Pancarātra-Lehre gemäß [1]), werden von Madhva sechs „Kräfte" Viṣṇus unterschieden, die als seine „6 Glieder" (ṣaḍaṅgāni) bezeichnet werden: jñāna (Wissen), aiśvarya (Herrschaft), prabhā (Glanz), ānanda (Wonne), tejas (Licht), śakti (Kraft) [2]); anstelle von prabhā und ānanda werden in anderen Vaiṣṇava-Werken bala (Stärke) und vīrya (Energie) genannt, die auch von Madhva angeführt werden [3]). Als śaktis werden ferner noch bezeichnet kriyā (Tun) und icchā (Wunsch) [4]).

5. Der Leib Viṣṇus.

Von besonderer Wichtigkeit ist für Madhva die Frage, ob Viṣṇu einen Körper besitze oder nicht. Besäße Gott keinen Leib, so könnte er nicht die Welt schaffen und regieren (Ps. 64) und würde ebensowenig wie Śiva, den seine Anhänger als körperlos bezeichnen, zu der Welt in eine Beziehung treten könne (BS. II, 2, 38). Wird jedoch Gott ein Körper zugeschrieben, so wäre er auch allen durch die Leiblichkeit bedingten Folgeerscheinungen, wie Geburt und Tod, Gefühlen von Lust und Unlust unterworfen. (BS. II, 2, 40). Beiden Einwänden entgeht Madhva dadurch, daß er, wie schon andere Vaiṣṇava-Lehrer vor ihm, darauf hinweist, daß Viṣṇu einen ewigen Leib hat, der nicht aus der Materie, sondern aus seinen überirdischen Eigenschaften besteht [5]). „Er hat einen Kopf aus Sein, Wissen und Wonne, er hat Arme aus Sein, Wissen und Wonne, er hat einen Leib aus Sein, Wissen und Wonne,

---

1) F. O. Schrader, „Introduction to the Pāñcarātra" p. 32.

2) Tantrasāra IV, 8.

3) ib. IV, 13.

4) Anuvy p. 11 a; z. Bhāg P. II, 4, 12 (icchā jñānaṃ kriyā cêti nityāḥ śaktaya īśituḥ).

5) „sa câprākṛtarūpatvād arūpaḥ, svaguṇâtmakaṃ | rūpam asya śiraḥ-pāṇipādâdyātmakam iṣyate" (Anuvy p. 44a).

er hat Füße aus Sein, Wissen und Wonne" (Varāha-Purāṇa zu Īs. Up. 8). Viṣṇus Körper und Glieder sind von den stofflichen Körpern und Gliedern durchaus verschieden, so daß, wenn die Heilige Schrift ihn als körperlos (Kaṭh Up II, 22) und organlos (Śvet-Up III, 19; z. BS. II, 1, 32) bezeichnet und an anderen Stellen wieder von den Gliedern Gottes spricht (Muṇḍ-Up II, 1, 4), dies keinen Widerspruch enthält, da einzig und allein die Übernatürlichkeit des göttlichen Leibes damit ausgedrückt wird (vergl. BS. III, 2, 15).

Dem Körper Gottes werden eine Reihe guter Eigenschaften zugeschrieben: süßer Geschmack (Ps. 215), angenehmer Geruch (Ps. 219), die Fähigkeit sich je nach den Umständen heiß, kalt oder weder heiß noch kalt anzufühlen (Ps. 222) und riesig, mittelgroß oder atomklein zu sein (Ps. 230). Die Farbe Gottes wird verschiedentlich ausführlich behandelt. Ps. 207 erklärt, daß Viṣṇu sieben ewige Farben hat: weiß, blauschwarz, gelb, rot, grün, braun und bunt. In den Upaniṣads werden diese Farben Viṣṇu an verschiedenen Stellen zugesprochen: er ist dunkel und bunt (Chānd. Up VIII, 13); rot, weiß, braun, gelb und blauschwarz (Chānd. Up VIII, 6, 1); goldfarbig (Mu. Up III, 1, 3). Die Verschiedenartigkeit der Farben Viṣṇus erklärt sich daraus, daß ihm in seinen verschiedenen Gestaltungen und Manifestationen verschiedene Farben eignen.

Der Leib Gottes ist mit den Sinnesorganen nicht wahrnehmbar; er ist zu fein (sūkṣma) um Objekt der irdischen Erkenntnis werden zu können, und bleibt daher stets unoffenbar. Daran können auch die glühendsten Huldigungen seiner Verehrer nichts ändern; auch im Zustand der Meditation kann er nicht erblickt werden, denn das, was der Yogin dort sieht, ist nur ein durch Gott hervorgerufenes Abbild (BS. III, 2, 37). Die wahre Gestalt Viṣṇus bleibt ewig unerkennbar; weil es in Viṣṇu nicht wie bei den Elementen den Unterschied zwischen „feiner" und „grober" Form gibt — welche es bedingt, daß das Feuer als tanmātra unerkennbar, als grobes Element aber wahrnehmbar ist — kann sich seine „subtile" Gestalt auch nicht zu einer wahrnehmbaren verdichten (BS. III, 2, 25). Ein direktes Schauen Gottes ist darum nur möglich wenn Gott dieses höchste, unmittelbare Wissen einem Wesen aus freier Gnade schenkt. (BS. III, 2, 27).

6. Die Entfaltungen (vyūha) Viṣṇus.

Viṣṇus göttliche Machtfülle offenbart sich in einer Anzahl von Entfaltungen (vyūha[1])). Diese bilden untereinander eine Kette,

1) Vergl. hierüber Bhandarkar „Vaiṣṇavism etc." p. 8, 12 f.; Deußen „Allg.

derart, daß eine jede von ihnen, mit Ausnahme der ersten, aus einer früheren hervorgeht. Die vyūhas führen Namen von Personen, welche in der heiligen Legende Kṛṣṇas eine Rolle spielen. Der Urgrund aller vyūhas, Vāsudeva, ist Kṛṣṇa selbst, Pradyumna ist ein Sohn Kṛṣṇas, Aniruddha ein Sohn Pradyumnas und Saṃkarṣaṇa (Balarāma) der ältere Bruder Kṛṣṇas. Als Kṛṣṇa-Vāsudeva mit dem Allgott Viṣṇu (als dessen 8. avatāra) identifiziert wurde, da wurden auch die Namen dieser drei ihm nahestehenden Männer in eine göttliche Sphäre gerückt. Die Pañcarātra-Lehre läßt Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha zusammen mit Vāsudeva die „Viereinigkeit" Viṣṇus bilden und machte diese zum Gegenstand ausgedehnter Spekulationen. Den Anfängen der letzteren begegnen wir im Mahābhārata, im Nārāyaṇīya-Abschnitt des Mokṣadharma. Dort werden die einzelnen vyūhas zu kosmischen Potenzen in Beziehung gesetzt, und zwar so, daß Vāsudeva die höchste Realität (kṣetrajña) ist; aus ihm geht hervor Saṃkarṣaṇa, der dem jīva bezw. der Urmaterie entspricht; aus Saṃkarṣaṇa entfaltet sich Pradyumna, d. h. manas, aus Pradyumna Aniruddha, d. i. ahaṃkāra. Die Lehre von der „Vierfaltigkeit" Viṣṇus wurde später in der Saṃhitā-Literatur in verschiedener Richtung weiter ausgebildet[1]); den einzelnen vyūhas wurden ethische Eigenschaften und Handlungen zugeschrieben und es wurden noch weitere „Untervyūhas" (vyūhântara) angenommen, die aus ihnen hervorgehen. In den großen viṣṇuitischen Vedânta-Systemen verlieren die vyūhas viel von der Bedeutung, die sie im älteren Pañcarātra besessen hatten[2]).

Madhva kennt 4 oder 5 vyūhas[3]), nämlich außer den genannten vier noch als 5. vyūha Nārāyaṇa. Die vyūhas haben gewisse Funktionen bei der Weltschöpfung zu erfüllen (s. S. 44) und werden auch mit kosmischen Prinzipien in Verbindung gebracht; nach Anuvy 33b ähnlich wie im Mahābhārata, nach Bhāg Ptp p. 41a herrscht Vāsudeva über mahattattva, Saṃkarṣaṇa über den feinen ahaṃkāra, Pradyumna über den groben ahaṃkāra, Aniruddha über manas und die jīvas. Die vyūhas haben verschiedene Farben: Vāsudeva ist weiß, Aniruddha dunkelblau, Saṃkarṣaṇa gelb, Pradyumna grün, Nārāyaṇa rot. (z. Bṛh. Up IV, 4, 9; p. 59b). Nach

Geschichte der Philosophie" I, 3 p. 36f.; Farquhar „Outlines of the Religious Literature of India" p. 98; R. Otto „Viṣṇu-Nārāyaṇa" (Jena 1923) p. 145.

1) S. Schrader „Introduction to the Pāñcarātra" p. 35—42.

2) Vergl. R. Otto „Dīpikā des (Śrī-) Nivāsa" (Tübingen 1916) p. 73.

3) „eko Nārāyaṇo devo . . . Vāsudevâdi-rūpeṇa caturmūrtiś ca sarvaśaḥ athavā pañcamūrtiḥ sa prokto' dhikaraṇaṃ prati" Anuvy, p. 10b.

einem zu BS. I, 1, 15 angeführten Zitat aus der Bṛhat-Saṃhitā ist Nārāyaṇa das Haupt, Vāsudeva der Rumpf, Saṃkarṣaṇa der Schweif (puccha, d. h. das ganze untere Ende) Viṣṇus. Diese Vergleiche sollen nur ausdrücken, daß die vyūhas alle zusammengehören und Erscheinungsformen Viṣṇus sind, durch welche er in der Welt sich manifestiert[1]) nicht aber wirkliche Teile Gottes, denn Gott ist ohne Teile. Die Entfaltung des Ewig-unveränderlichen in der Fünfheit der vyūhas ist ein Mysterium; Gott bleibt stets derselbe und läßt diese Formen nur aus sich entstehen, um sich in der Welt zu betätigen[2]).

Die vyūhas werden zu den verschiedensten Dingen sinnbildlich in Beziehung gesetzt; zu den einzelnen Teilen des sāman (Chā Up II), zu den Opferfeuern (Chā Up V, 4—8), zu den Adern (Chā VIII, 6, 1) und zu vielen andern (vergl. z. B. z. Ait. Up II, 4 p. 35b; Bṛh Up I, 5, III, 1, VI, 2 u. a). Wenn die vyūhas nicht ausreichen, um die Fülle der Symbole zu beschaffen, die nötig sind, um alles auf Viṣṇu zu beziehen, so werden noch weitere hinzugefügt, wie Varāha, Nṛsiṃha, Kṣīrâbdhiśāyin usw. (z. Chā Up II, 8—10, p. 8bf.).

Die vyūhas werden mit Vorliebe zum Gegenstand der Meditation gemacht, das Sichversenken in sie wird als sicherer Weg zur Erlösung gepriesen (z. Bṛh Up I, 5, 11 (I, 4, 17) p. 27a).

7. Die irdischen Erscheinungsformen (avatāra) Viṣṇus.

Von Zeit zu Zeit erscheint Viṣṇu auf Erden, um die Guten zu schirmen und die Bösen zu vernichten (BhG. IV, 8). Diese irdischen Manifestationen heißen prādurbhāva oder avatāra. In ihnen erscheint Gott als Tier oder Mensch, doch bleibt sein wahres Wesen dadurch unverändert. Viṣṇu teilt sich nicht, sondern bleibt beständig ganz derselbe, wenn er auch an verschiedenen Orten weilt oder miteinander im Widerspruch stehende Handlungen vornimmt; jede einzelne seiner Gestalten, ist ebenso voll (pūrṇa) wie die ewige Grundform, der sie entstammt[3]), sie ist deshalb weder in Raum noch in Zeit noch der Vollkommenheit nach geringwer-

---

1) „aṅgâṅgitvena bhagavān krīḍate puruṣottamaḥ“ z. BS. I, 1, 15.

2) „svagatâkhilabhedena vihīno'pi sa sarvadā | sarveṣāṃ vyavahārāṇāṃ bhedôtthānāṃ sa īśvaraḥ | abhinno 'pi hy ato bhinnaḥ pañcabhedâdinā 'mṛṣā“ z. Bṛh Up IV, 4, 9 p. 59b.

3) Kṛṣṇa-Rāmâdi-rūpāni paripūrṇāni sarvadā | na cāṇumātra-bhinnāni . . . (zu BhG. II, 72, p. 14b; cf. BS. IV, 2, 14; Ps. 68).

tiger als die Urform[1]). Ihr Leib ist nicht aus irdischem Stoff, sondern aus göttlicher Reinessenz[2]). Alle avatāras sind versehen mit den Kennzeichen der Wesen, welche für die Stellung Vāyus befähigt sind, haben außerdem aber noch 4 spezielle Merkmale, nämlich an der rechten Hand ein tausend-speichiges Rad und eine Keule mit 8 Kanten, an der linken eine Muschel mit 100 Windungen und einen Lotus mit 1000 Blättern (z. Bṛh Up I, 3, 28 p. 6b). Wenn alle Menschen, die zur Zeit, da Viṣṇu auf Erden wandelt, mit ihm in Berührung kommen, ihn auch sehen, so erkennen sie ihn doch nicht ohne weiteres, da er ganz nach irdischer Weise auftritt; in Wahrheit ist aber Viṣṇu natürlich von allen Wesen so toto genere verschieden wie das Weltzerstörungsfeuer vom Feuer des Leuchtkäfers, der Ozean vom Urin, der Meruberg vom Kot (z. BS. II, 3, 46). Alle Fehler und Gebrechen, welche an den avātaras vorhanden sind, sind nur scheinbar und von Viṣṇu beabsichtigt. „Obwohl er sich bewußt war, der höchste Viṣṇu zu sein, zeigte Rāma doch Mangel an Einsicht, um die Dämonen zu verwirren“ (Padma-P, z. Chā Up VI, 16). Wenn ein avatāra seine Funktionen erfüllt hat, dann wird er unsichtbar für die Augen der Welt; eine Auflösung (laya) der avatāra-Form in die Wurzelform [vergleichbar etwa derjenigen der jīvas in Brahmā zur Zeit des pralaya] findet nicht statt (Bṛh Up V, 1, 1 p. 61b).

Man könnte sich nun fragen, warum Viṣṇu irdische Gestalten annimmt, da ein Zwang natürlich für ihn hierzu nicht bestehen kann und man doch annehmen müßte, daß er auch andere Mittel und Wege fände, um die Güter auf der Welt zu beschützen. Die Antwort hierauf ist: Viṣṇu tut dies alles seiner Natur (svabhāva) zufolge, aus Spiel (līlā), so wie ein Knabe (z. BhG. IV, 6, p. 20a).

Die Zahl der avatāras Viṣṇus ist sehr groß. Die bedeutendsten sind die bekannten 10[3]): Fisch, Schildkröte, Eber, Mannlöwe, Zwerg, Paraśurāma, Rāmacandra, Kṛṣṇa, Buddha[4]), Kalkin. Zu diesen kommen aber noch eine Reihe anderer. Zu Bṛh. Up I, 5, p. 12b gibt Madhva folgende Aufzählung:

---

1) na deśa-kāla-sāmarthyaiḥ pārāvāryaṃ kathaṃ cana (z. Bṛh. Up V, 1, p. 61b).

2) „naîvâsya prākṛtītanuḥ . . . pūrṇacitsukharūpo'pi sadā sarvâvatāraga“ ity ādi Skānde (z. Ait Up II, 2, p. 38a).

3) Dieselben werden vielfach aufgezählt, u. a. z. BS. II, 3, 48 Tantrasāra I, 62.

4) Von Buddha wird Bhāg Ptp I, 3, 24 (p. 6a) gesagt, Viṣṇu habe die Gestalt des „Jina“ angenommen, um die Asuras durch seine Lehren von der ahiṃsā zu verwirren.

„Matsya-Kūrma-Kroḍa-Siṃha-Vaṭu-Bhārgava-Rāghavāḥ
Kṛṣṇa-Buddhau Kalki-Datta-Hayaśīrś-Aîtareyakāḥ
Pārāśaryaś ca Kapilo Vaikuṇṭha Ṛṣabhas tathā
Yajño Dhanvantariś caîva Strīrūpas Tāpaso Manuḥ
Nārāyaṇo Hariḥ Kṛṣṇa Upendraḥ Sarva eva ca
evam ādyā Hareḥ sākṣāt-prādurbhāvāḥ prakīrtitāḥ".

Die Liste Bhāg P I, 3, gibt 22 avatāras, bemerkt aber, die avatāras Viṣṇus seien unzählbar, wie Ströme, die aus einem nie versiegenden Teiche fließen [1]).

8. Andere Manifestationen Viṣṇus.

Außer in diesen allgemein „sichtbaren" (pratyakṣa) Erscheinungsformen der göttlichen Machtfülle offenbart sich diese „verborgen" (tirohita) noch in den vibhūtis oder vibhavas, d. h. in Personen oder Dingen, denen Viṣṇu dadurch, daß er sie durchdringt, einen besonderen Glanz verleiht [2]). Die Zahl der vibhūtis ist unendlich (BhG X, 19), denn, sagt Kṛṣṇa zu Arjuna: „Ein jedes Ding, das machtvoll, schön oder gewaltig ist, das erkenne als entsprossen aus einem Teile meines Glanzes". Eine Reihe derartiger vibhūtis wird Bhag. G. X, 20—40 und im Anschluß hieran auch Bhāg P. XI, 16 aufgezählt. Zu diesem „mit Glanz versehenen" (tejo-yukta) gehören nach dem Komm. zu BhG. X, 41 auch die Bhāg P. I, 3, 27 genannten überirdischen Wesen, die Ṛṣis, Manus, Devas, Manuputras und Prajāpatis, welche alle Teile (kalā) oder Bruchteile (aṃśakalā) Viṣṇus sind.

Nach dieser Lehre sind Brahmā, Śiva [3]) und alle Götter von Viṣṇu durchwohnt und einer Verehrung würdig, wenn man sich

---

1) Über die einzelnen avatāras findet man nähere Angaben: „Hinduismus" S. 120—131, in Dowsons „Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion", F. O. Schrader „Intr. to the Pāñcarātra" p. 42 ff.

Die Geschichte der bedeutendsten avatāras gibt Madhva im Mbhtp. III 40 und den folgenden Kapiteln, ausführlich werden besonders Rāma, Vyāsa, Kṛṣṇa behandelt; einen Lobpreis der wichtigsten avatāras gibt er im 6 adhy. des Dvādaśastotra. Über einzelne avatāras findet man Angaben Bhāg Ptp I, 3; II, 7; Chā Up III, 12; 16, 7; IV, 17, 6.

2) „dvividhaṃ vaibhavaṃ rūpaṃ pratyakṣaṃ ca tirohitaṃ | Kapila-Vyāsa-Kṛṣṇâdyaṃ pratyakṣaṃ vaibhavaṃ smṛtaṃ | bhinnaṃ Brahmâdi-jīvebhyo jaḍebhyaś câpi tadgataṃ | svajātyâdhikyadaṃ teṣāṃ tat tirohitavaibhavam" Gītātp. X (p. 26 b).

3) cf. Bhāg. P. I, 2, 24 und die Erkl. Bhāg. Ptp. (p. 4 b): „Viṣṇor eva trisaṃjñāḥ. Vāmane ca „Brahma-Viṣṇv-Îśa-rūpāṇi trīṇi Viṣṇor mahâtmanaḥ | Brahmaṇi Brahma-rūpo'sau, Śiva-rūpī Śive sthitaḥ | pṛthag eva sthito devo Viṣṇu-rūpī Janârdana" iti.

dieses Umstandes bewußt bleibt. Man darf sie jedoch nicht mit Viṣṇu identifizieren oder ihm gleichstellen, denn dies führt ins Verderben (z. Bṛh. Up. I, 5, p. 23a).

Als weitere Manifestationen Viṣṇus sind die sakramentalen Kultobjekte (arcā) anzusehen. Es sind dies entweder Śāligrāma-Steine und andere leblose Dinge, die Viṣṇu von jeher heilig sind, oder von Künstlerhand gefertigte Idole aus Stein, Ton, Metall, die durch das Hersagen von Mantras und die Ausführung eines bestimmten Rituals geweiht worden sind. In der arcā wohnt die Gottheit, wirkt in ihr übernatürliche Kräfte und spendet denen, die sie in angemessener Weise verehren, ihre Gnade.

Schließlich können an dieser Stelle als einer besonderen Manifestation Viṣṇus noch die symbolischen Formen genannt werden, in welchen er seinen Bekennern in der Versenkung erscheint. Denn ebensowenig, wie Viṣṇu mit dem physischen Auge erblickt werden kann, kann er in der Meditation in seiner wahren Gestalt geschaut werden. Auch hier erscheint er deshalb nur als Abbild. „So wie Brahman [und seine Seligkeit] verschieden ist von der Seligkeit usw. des jīva, so ist es auch verschieden von der Form, in der es in der Meditation zur Erscheinung kommt. Denn die Hlg. Schrift sagt ausdrücklich: „Was durch das Denken nicht gedacht werden kann, durch das aber, wie man sagt, das Denken gedacht wird, das allein wisse als Brahman, aber nicht das, was hier in der Meditation vor dir steht". (Kena Up I, 5)[1]) und im Brahma-tarka heißt es: „Das was im Denken sich spiegelt, das sehen sie als das höchste brahman an, weil Brahman ihnen in dem Reflex einen Lohn gewährt. So ist die Verehrung Gottes im Geiste ebenso wie die durch Symbole. Das Höchste kann nur durch transzendentes Wissen geschaut werden. Die Verehrung aber führt zu diesem durch seine Gnade" (z. BS. III, 2, 37). Bei jeder Symbol-Verehrung muß man sich daher stets gegenwärtig halten, daß man Viṣṇu nicht im Symbol schauen, sondern ihn nur zum Zwecke der Verehrung als in ihm gegenwärtig sich vorstellen kann. (z. BS. IV, 1, 4).

9. Transzendenz und Immanenz Viṣṇus.

Viṣṇu weilt in ewiger, überirdischer Herrlichkeit in seiner Himmelsstadt Vaikuṇṭha. Von den Seligen umgeben und immer-

1) Im Komm. zu dieser Stelle erklärt Madhva das yad idam upāsate als tava samīpe vartate.

während gepriesen liegt er auf einem von Śrī gebildeten Ruhebett (Ps. 603), angetan mit Diadem, Muschel, Diskus und den himmlischen Waffen, mit herrlichen Kränzen und Kleidern geschmückt, glänzender als tausend Sonnen.

Während er so über der Welt in ununterbrochener Seligkeit thront, alle Genüsse genießend und von den Heiligen in seiner göttlichen Gegenwart genossen, bleibt er doch gleichzeitig in engster Verbindung mit der Welt. Zur Zeit der Weltenruhe liegt er auf einem von Śrī gebildeten Feigenblatt, in seinem Bauche alle Seelen bergend (Ps. 467f.), bei der Weltschöpfung dringt er in die Materie ein und schafft das All und was es enthält (Ps. 418), zur Zeit des Weltbestandes nimmt er mannigfache Gestalt an, um die Frommen zu schirmen und die Schlechten zu bestrafen und weilt als „innerer Lenker" (antaryāmin) in den Herzen aller Wesen. (BhG. X, 20).

So ist Viṣṇu transzendent und immanent zugleich. „Derselbe Viṣṇu, der in Vaikuṇṭha wohnt über den sieben Welten, der ist auch in allen Welten, sowohl in den höchsten und obersten des Brahmâ Viśva, wie auch in den niederen. Und auch in allen Seelen ist dieser Eine gegenwärtig". (z. Chā. Up III, 13, p. 20b). Für den beschränkten Verstand der jīvas ist es zwar ein offener Widerspruch, daß Viṣṇu an so verschiedenen Orten in so verschiedener Form sein soll; aus der Tatsache jedoch, daß der Mensch mit der geringen Kraft seines Intellekts die Allgegenwart Gottes nicht erfassen kann, ergibt sich nichts gegen die Richtigkeit dieser durch die heiligen Schriften unzweideutig ausgesprochenen Glaubenswahrheiten. Im Überschwang mystischer Ekstase findet der Gläubige den überweltlichen Gott zu dem er betet in seinem Herzen und überbrückt so auf dem Kulminationspunkt der Meditation die Gegensätze, welche ein unzureichendes Denken geschaffen hatte.

III.

Das Weltgeschehen.

1. Gottes Verhältnis zur Welt.

Gott ist die Weltursache. Diese fundamentale Forderung des religiösen Bewußtseins wird von Madhva wie von allen Vedântins als ein wesentlicher Bestandteil alles theologischen Wissens betrachtet. Nicht nur die Offenbarung bezeugt an allen Stellen die Richtigkeit dieses Satzes, sondern auch die Schlußfolgerung nötigt dazu, ihn anzuerkennen. Der gesamte Weltprozeß kann nicht in

der Urmaterie von selbst vor sich gehen, weil sie an sich jeder Aktivität entbehrt; die Vielheit der individuellen Seelen kann ihn nicht hervorrufen, weil diese keine absolute Macht besitzen (z. BS. II, 2, 1f.). So lehrt auch die Vernunft, daß Gott die Welt hervorgebracht hat und alles Geschehen in ihr bestimmt.

In welcher Weise kann aber die Welt durch Gott verursacht worden sein? Er kann sie nicht aus dem Nichts erschaffen haben, weil man dann konsequenter Weise annehmen müßte, daß sie beim Weltuntergang auch wieder restlos vernichtet würde — eine Ansicht, die folgerichtig dazu führen würde, die Religion überhaupt für nutzlos zu erklären, da ja dann eine Erlösung unnötig und widersinnig wäre. Gott kann die Welt aber auch nicht als Blendwerk wie ein Yogin hervorgezaubert haben, weil sie real ist und die Anschauungen der Illusionisten als irrig erwiesen wurden. Gott kann sich auch nicht durch Selbstentzweiung (dvividhabhūti) oder Umgestaltung (vikṛti) in die vielheitliche Welt, in Materie und Seelen verwandelt haben, weil er unveränderlich ist und es logisch unmöglich und dem religiösen Gefühl widerstreitend wäre, anzunehmen, daß der fehlerfreie und absolut vollkommene Gott sich in die schlechte und mit zahllosen Mängeln behaftete Welt umgewandelt habe (z. Māṇḍ-Up I, 7ff.). Die Theorien Śaṃkaras, Rāmânujas und anderer, welche in dieser oder jener Form Gott als die causa efficiens und causa materialis der Welt annehmen, beruhen im übrigen auf der Lehre des satkāryavāda, auf der Anschauung, daß die Wirkung bereits vor ihrem Entstehen in der Ursache präformiert liege, daß also eine durchgängige und allgemeine Identität von Ursache und Wirkung bestehe[1]). Madhva aber lehrt, daß ein Produkt vor seiner Entstehung in Hinsicht auf seine Ursache seiend, in Hinsicht auf seinen Zustand als Produkt nichtseiend ist, daß es nach seiner Entstehung hingegen als Produkt seiend, als Ursache nichtseiend ist. (Ps. 342ff.).

So wie in der Welt jedes Ding eine materielle Ursache (upadānakāraṇa) und eine bewirkende Ursache (nimitta-kāraṇa) hat, so wie z. B. bei einem Goldschmuck das Gold die causa materialis, der Goldschmied die causa efficiens ist, so muß auch die Welt als Ganzes beide Ursachen haben. Aus dem Grundprinzip der Annahme von drei Entitäten Gott, Seelen, Materie ergibt sich hin-

1) Deußen, System des Vedânta, 275; Sukthankar, The Teachings of Vedânta according to Rāmānuja, p. 22; Suali, Introduzione allo Studio della Philosophia Indiana, p 263; S. N. Dasgupta „History of Indian Philosophy“ (Cambridge 1922) I, 257.

sichtlich der Erklärung der Weltentstehung mit Notwendigkeit die Feststellung, daß Gott nur die bewirkende Ursache der Welt sein kann, während die beiden anderen, ewigen Entitäten, die Materie, bezw. die Seelen ihre materielle Ursache sind. Gott ist demnach nicht eigentlich der Weltschöpfer, sondern der Weltbaumeister — er gleicht einem Töpfer, der aus dem vorhandenen Ton Gefäße formt, nicht jemandem, der aus sich selbst heraus oder aus dem Nichts etwas in die Erscheinung ruft. „Gott ist die Ursache (mūla) der Welt, jedoch nur die bewirkende, weil er keiner Umwandlung fähig ist. Wie die Seele eines Keimes (bīja-jīva) die Ursache eines Schößlings ist, ohne sich umzuwandeln, so ist Viṣṇu die Ursache der Welt, nicht aber so wie der Vater die Ursache für den Leib des Sohnes ist". (z. Chā. Up VI, 8).

Obwohl Gott von der Welt durchaus verschieden ist, ist er doch dauernd mit ihr aufs engste verbunden. Diese Verbindung ist ewig (nitya, Ps. 237) und unlöslich (avinābhāva), wie die zwischen einem Baum und seinem Saft, also nicht trennbar, wie diejenige zwischen einem Menschen und seinem Kleide. Trotz seines engen Zusammenhanges mit der Welt steht Gott ihr ganz unparteiisch gegenüber (udāsīna), da er nicht an seinem Werke hängt und durch dieses nicht gebunden wird. (BhG. IX, 9). Jedoch ist die deistische Lehre, daß Gott nur den ersten Anstoß zum Weltprozeß gegeben habe und alles weitere dann von selbst vor sich gehe, zu verwerfen, ebenso der Gedanke, daß er das Weltgeschehen nur fördere ohne es zu bedingen, etwa wie der Regen das Wachsen des Grases aus dem Erdboden fördert. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift ist vielmehr die Welt und alles, was in ihr vorgeht, ganz und gar von Viṣṇu abhängig. (BS. II, 2, 5).

Wenn Gott die unbeschränkte Herrschaft über die Welt besitzt, fragt es sich, warum er das ganze Geschehen in ihr wirkt. Unter einem Zwange kann er nicht gehandelt haben, weil dies seiner Allmacht widersprechen würde. Der Zweck aber, der den meisten irdischen Bestrebungen zu Grunde liegt, die Erlangung eines Genusses, kann von ihm dabei auch nicht verfolgt worden sein, denn dann müßte er sich ja vor der Weltschöpfung in einem relativ unbefriedigten Zustande befunden haben, es würde ihm also an der vollen Seligkeit etwas gefehlt haben und er wäre nicht ewig-vollkommen, wie die Schrift lehrt. (z. Māṇḍ. Up. I, 15). Gott hat vielmehr keinerlei Motiv für sein Handeln. Er schafft und zerstört die Welt nur zum Spiel, so wie in der Welt ein freudig Erregter im Überschwang der Lust tanzt und singt, ohne ein bestimmtes Ziel zu verfolgen (z. BS. II, 1, 33 f.).

Hier und da scheint jedoch Madhva auch ein Motiv vorzuschweben, das Gott zu immer neuen Weltschöpfungen veranlaßt: die Notwendigkeit, die lebenden Wesen des Lohnes für ihre Taten in untergegangenen Welten zuteil werden zu lassen[1]). Würde Viṣṇu nicht immer auf's Neue Welten entstehen lassen, in denen das vor dem letzten Weltuntergang angehäufte aber noch nicht zur Auswirkung gelangte karman sich realisieren kann, so würde damit das eherne Gesetz der Vergeltung alles Tuns durchbrochen — das wäre aber ein Gedanke, der nicht nur an der Gerechtigkeit Gottes zweifeln ließe, sondern auch die moralische Bedeutung des ganzen Weltprozesses in Frage stellen würde. Die Anerkennung der Tatsache, daß Gott Welten schaffen muß, um das noch nicht zur Realisation gelangte karman zur Auslösung seiner Wirkungen zu bringen, läßt sich freilich schwer vereinigen mit dem Satze von der absoluten Allmacht Gottes — dies beunruhigt Madhva aber ebensowenig wie andere Theologen, die mit Recht in ihren religiös orientierten Systemen Schwierigkeiten unbeachtet lassen, welche nur den grübelnden Verstand, nicht das religiöse Gemüt bewegen.

2. Die Evolution der Welt.

Wie für alle Philosophen der Hindus ist auch für Madhva die Welt als Ganzes ewig und unzerstörbar. Die Zustände, in denen sie sich befindet, wechseln hingegen in regelmäßig wiederkehrendem Turnus. Unaufhörlich folgt auf eine Weltschöpfung wieder ein Weltuntergang, an den sich dann nach einer langen Ruhepause wieder eine neue Weltschöpfung anschließt. (BhG. IX, 7). Wenn im Folgenden von einer Evolution und Reabsorption der Welt gesprochen wird, so sind darunter nicht einmalige Ereignisse zu verstehen, sondern solche, die sich seit Ewigkeit schon unzählige Male abgespielt haben und in Ewigkeit immer wieder abspielen werden, und zwar stets in derselben ein für allemal feststehenden Weise.

In den heiligen Schriften der Hindus, vornehmlich in den Upaniṣads und den Purāṇen finden sich zahlreiche kosmogonische

---

1) Es lag nahe, diesen Gedanken so zu fassen, daß gelehrt wird, Gott schaffe neue Welten nicht aus egoistischen Motiven, sondern aus Liebe zu den Seelen, die nur dadurch, daß sie am Weltprozeß teilnehmen, ihre Bestimmung erfüllen und ihr Ziel (Erlösung usw.) erreichen können. Dies tut der Kommentator Śrīnivāsa wenn er schreibt: „tathā ca bhagavat-sṛṣṭeḥ sva-prayojanâbhāve'pi para-prayojanâpekṣatvam asty eva".

Erzählungen. Diese Schöpfungsberichte weichen oft stark von einander ab und lassen sich auch durch die Deutekunst der Kommentatoren nicht immer miteinander in Einklang bringen. Das abendländische Denken, mit seinem stark ausgeprägten Bedürfnis, alle seine Inhalte organisch einzuordnen, würde hier überall bestrebt sein, durch Auslegung und Forterklärung in jedem Text eine bestimmte Theorie festzustellen und diese dann für die allein richtige zu erklären. Nicht so der Inder. Er wird nicht in diesem Maße von dem Wunsche beherrscht, alle Denkinhalte zu verbinden und logisch auszugleichen, sondern erkennt oft Verschiedenartiges als relativ gleichberechtigt an, ohne an offenbaren Gegensätzen im Einzelnen Anstoß zu nehmen. Auch Madhva trägt, namentlich in den Kommentaren zu den Upaniṣaden, Schöpfungslehren vor, die sich nur schwer miteinander in Harmonie bringen lassen. Es kann meine Aufgabe nicht sein, hier auf alle Spekulationen einzugehen; ich begnüge mich daher mit einer Darstellung des Wichtigsten.

Von der komplizierten Pañcarātra-Lehre von den verschiedenen Stadien der Weltschöpfung, die von Viṣṇu durch seinen vyūhas vorgenommen wird[1]), finden sich bei Madhva nur vereinzelte Spuren; am ausführlichsten spricht Madhva hierüber Mbhtp. I, 2—12 und III, 10ff., doch lassen sich schon diese beiden Stellen nicht leicht miteinander in Einklang bringen. Nach Mbhtp. I existiert zur Zeit der Weltenruhe nur Viṣṇu als Nārāyaṇa, die Welt und alle Seelen in seinem Leibe bergend, umschlungen von Śrī, der ihm ewig konkomitanten Personifikation seiner Schöpfungskraft. Am Ende des „Augenschließens" (nimeṣakânte), d. h. wenn eine neue Weltperiode anbricht, bemerkte er die in ihn eingegangenen Scharen von Wesen und beschloß, die Welt ins Dasein zu rufen, um ihnen Lust und Leid zuteil werden zu lassen. Er wurde selbst zu Vāsudeva, Śrī zu Māyā, dann wurde er zu Saṃkarṣaṇa, sie zu Jayā, hierauf er zu Pradyumna, sie zu Kṛti, schließlich er zu Aniruddha, sie zu Śānti. Als Aniruddha versah er die bisher körperlosen Seelen in seinem Leibe mit den ihnen, auf Grund ihres in früheren Existenzen erworbenen karman, zustehenden Leibern und machte sie dadurch zu Brahmā, Vāyu, Śeṣa, Garuḍa, Śiva usw. Dann nahm Viṣṇu noch weitere Formen an, blieb dabei aber immer derselbe, eine, unveränderliche[2]).

1) Eine ausführliche Darstellung derselben gibt F. O. Schrader „Introduction" p. 27—86.

2) pañcàtmakaḥ sa bhagavān dvi-ṣaḍ-ātmako 'bhūt pañca-dvayī-śata-sahasra-paromitaś ca | ekaḥ samo 'pi . . ." Mbhtp. I, 10.

Mahābhtp. III schildert die Entstehung der Götter in anderer Weise. Zuerst läßt diese Textstelle die bedeutendsten Gottheiten Brahmā, Vāyu, Śeṣa, Garuḍa u. a. aus der Vereinigung Viṣṇus in seinen 4 Formen Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, Aniruddha mit den entsprechenden Formen Lakṣmīs hervorgehen, dann gibt sie aber nacheinander noch eine Reihe von Beschreibungen des Ursprungs von Brahmā, Śiva usw., wobei diese zu kosmische Potenzen wie mahat, ahaṃkāra, buddhi und nachher zu den guṇas in Beziehung gesetzt werden [1]). Schließlich wird beschrieben, wie die Götter Viṣṇu zur Weltschöpfung aufforderten und wie dann Śrī das Ei schuf. In dieses drang Viṣṇu mit allen Göttern ein, worauf aus seinem Nabel der Weltlotus erwuchs, auf welchem Brahmā geboren wurde, der dann die anderen Götter und Wesen entstehen ließ. Offenbar wird hier der Versuch unternommen, die verschiedensten Schöpfungsmythen miteinander zu verbinden, es scheint dabei die Vorstellung zu Grunde zu liegen, daß es eine Stufenfolge von Schöpfungen höherer und niederer Ordnung gebe, in denen jedesmal ein Brahmā usw. entsteht, doch wird über das Verhältnis der einzelnen Schöpfungen zueinander ebensowenig etwas ausgesagt wie über die Beziehungen, in welchen die einzelnen Brahmās zueinander stehen [2]).

Die vielen Schöpfungsmythen der Upaniṣaden werden von Madhva in seinen Kommentaren bis zu einem gewissen Grade dadurch miteinander in eine gewisse Harmonie gebracht, daß er die verschiedensten Elemente, Potenzen usw. die entstehen, als Götternamen faßt, wobei er natürlich recht willkürlich verfährt. Von den Mythen Bṛh. Up I, 2 gibt er z. B. folgende Erklärung: Am Ende der Weltruheperiode begehrte der Weltenherr [3]) einen Leib zu haben. Da verehrte er sein Selbst und es entstand das Wasser. Aus dessen festgewordenem Schaum wurde die Erde [4]), auf dieser legte er sich nieder [5]) und überlegte [6]), dadurch wurde Vāyu [7]) ins Leben gerufen, der die Essenz aller Kraft ist [8]).

1) „punaś ca māyā trividhā babhūva satvâdirūpair atha Vāsudevāt | satvâtmikāyāṃ sa babhūva tasmāt, sa Viṣṇu-nāmaîva nirantaro 'pi || rajas-tanau caîva Viriñca āsīt tamas-tanau Śarva iti trayo 'smāt". (Mbhtp. III, 21 f.).

2) Über mehrere Brahmās, Śivas usw. s. Schrader „Introduction" p. 81.

Über die Entstehung der Götter werden überhaupt die verschiedensten Mythen erzählt, so soll Brahmā aus Viṣṇus Gnade, Śiva aus seinem Zorn entstanden sein (cf. Bhāg. P. III, 12).

3) aśanāyā, eigentlich Hunger.

4) tasyām pṛthivyāṃ śvetâkhye dvīpe muktair upāsyate.

5) tasyām aśrāmyat, eig. ermüdete er; da Gott nie ermüdet, paßt nur die Bedeutung sich hinlegen!

Vāyu teilte sich in drei Teile: Āditya, die Sonne, Agni, das Feuer und Vāyu, den Wind. Vāyu hat die Gestalt einer Schildkröte, die sich in den Wassern des Welteis befindet, auf dem Schweif Viṣṇus als der großen Schildkröte ruhend (die das Weltei trägt).

Viṣṇu wünschte dann „Möge mir Brahmā[1]) als zweiter[2]) (Sohn) geboren werden. Er paarte sich mit Śrī[3]) nach seinem Willen und sie gebar nach einem Jahr Brahmā. Gegen diesen sperrte Viṣṇu den Mund auf wie um ihn zu verschlingen, da machte dieser aus Furcht „bhāṇ" und aus seinem Munde entstand Sarasvatī. Viṣṇu dachte, wenn ich Brahmā wieder in mich zurücknehme[4]), dann wird das zu Genießende (die Schöpfung) nur klein sein. Da schuf er durch Sarasvatī und Brahmā alles, was immer vorhanden, die Schutzgottheiten der Veden und Opfer, die Menschen und Tiere".

Trotzdem Madhva hier schon den Text durch seine Interpretation sehr wesentlich umgestaltet hat, kann von einer Übereinstimmung mit dem vorhin mitgeteilten Schöpfungsgeschichten keine Rede sein. Zu keinem besseren Resultat gelangt man, wenn man Madhvas Kommentare zu anderen Upaniṣadstellen, welche die Weltschöpfung behandeln, vergleicht; wenn auch die allgemeinen Grundlinien nach Madhvas Umdeutungen einigermaßen harmonieren, bleiben doch so viele Unstimmigkeiten bestehen, daß sich ein System daraus nicht gewinnen läßt.

Philosophischer und darum für uns auch interessanter als diese theo- und kosmogonischen Mythen ist das, was Madhva über die Entstehung der materiellen Welt sagt. Eine zusammenhängende Darstellung seiner Evolutionstheorie gibt Madhva nicht, wiewohl er an vielen Orten Einzelnes mitteilt, aus dem sich seine Anschauungen ergeben. Eine auf seinen Angaben fußende Zusammenfassung bietet jedoch Padmanābhas „Madhvasiddhāntasāra" (Ps. 417 ff.), dessen Führung wir uns deshalb hier anvertrauen wollen.

---

6) taptasya nicht „er erhitzte sich" oder „empfand Schmerz" denn das ist auf Gott nicht anwendbar.

7) eig. Agni, nach Madhva ist aber Vāyu gemeint (agrajatvād agraṇītvād Vāyor agnitvam iṣyate).

8) tejorasaḥ = sāmarthya-sāra-bhūtaḥ.

1) Eigentlich: ātman „ātmā viriñcaḥ sumanāḥ sudhautaś cêti kathyate".

2) Eigentlich werden Vāyu und Brahmā gleichzeitig geboren. Da jedoch Vāyu (in seiner letzten Inkarnation) zu Brahmā wird, ist er hier vor Brahmā genannt worden, um dies anzudeuten. An anderen Stellen wird die Geburt Brahmās vor der Vāyus erzählt, weil die Stellung Brahmās höher ist als die Vāyus.

3) Eigentlich mit vāc = vedâbhimāninī devī Śrī.

4) abhimaṁsye = līnaṁ kariṣye.

Die kosmogonischen Vorstellungen die hier entwickelt werden, sind dem Sāṃkhya entlehnt, wie es in den Purāṇas gelehrt wird. Die termini technici dieses Systems werden benutzt und erfahren nur hier und da eine geringe Bedeutungsänderung. In der folgenden kurz gefaßten Darstellung der Evolutionslehre ist die von Garbe in seinem berühmten Werke über die Sāṃkhya-Philosophie gegebene Verdeutschung der philosophischen Ausdrücke durchgängig angewandt worden; auf Garbes Buch verweise ich auch betreffs näherer Erläuterung der in Betracht kommenden Begriffe.

Zur Zeit der Weltenruhe, in der Periode zwischen einem Weltuntergang und vor einer neuen Weltschöpfung befindet sich die Urmaterie (prakṛti) in einem ganz feinen, sinnlich nicht wahrnehmbaren, unentfalteten (avyakta) Zustande. Einheitlich und unteilbar besteht sie aus drei Konstituenten (guṇa), die sich in ihr das Gleichgewicht halten: sattva, dem Reinen, Lichten, Leichten, Freudigen; rajas, dem Beweglichen, Aktiven, Leidenschaftlichen und tamas dem Schweren, Starren, Dunklen, Apathischen. Diese drei Substanzen ruhen in der Urmaterie nebeneinander in völliger Harmonie, wie die Bäume in einem Walde.

Wenn dann die Evolution beginnen soll, entsteht in Gott der Schaffensdrang (sisṛkṣā). Viṣṇu dringt in die prakṛti ein und ruft in ihr eine Erschütterung (kṣobha) hervor. Dadurch wird das ursprüngliche Äquilibrium der guṇas aufgehoben, sie teilen sich und bilden drei Gruppen (rāśi), die in ihrer Gesamtheit die materielle Ursache der Welt sind. Die so entstandenen kosmischen Substanzen sind nicht von gleichem Umfang, sondern sattva ist doppelt so groß als rajas und dieses wieder zweimal so groß als tamas. Nur sattva geht aus der Urmaterie rein und unvermischt hervor, während rajas mit sattva und tamas, tamas mit sattva und rajas vermengt ist.

Sobald die Urmaterie einmal in Bewegung versetzt worden ist, nimmt der Evolutionsprozeß unaufhaltsam seinen Lauf. Aus dem Feinen entsteht das Gröbere, aus der Urmaterie entwickeln sich nach und nach die feinen Organe, welche späterhin für die Seelen das materielle Substrat, den Apparat des Erkennens und Denkens bilden, und die groben Elemente, die ihnen als Objekte ihrer Wahrnehmung und Empfindung dienen. Die Evolution geht hierbei in der Weise vor sich, daß zunächst die feinen Organe, welche späterhin für die Individuen zu den Hilfsmitteln ihrer Geistestätigkeit werden, als subtile kosmische Substanzen entstehen. Zuerst bildet sich und zwar direkt aus den drei guṇas das oberste Denkprinzip, das mahattattvam, der kosmische Intel-

lekt, welcher die Voraussetzung aller Erkenntnistätigkeit ist. Aus dem mahat entsteht sodann der ahaṃkāra „der Ichmacher", dasjenige Organ, daß bei den Individuen das Ich-Bewußtsein hervorruft und sie dazu veranlaßt, die gewonnenen Erkenntnisse mit ihrer Seele in Verbindung zu setzen. Der ahaṃkāra wird entsprechend dem Überwiegen eines der in ihm enthaltenen guṇas über die beiden anderen in drei Teile geteilt: den „modifizierten" (vaikārika), der vorzugsweise unter dem Einfluß von sattva steht, den „wirksamen", (taijasa), bei welchem rajas überwiegt, und den „dunklen" (tāmasa), tamas-artigen. Als nächstes Prinzip geht sodann buddhi aus mahat, verstärkt durch taijasa ahaṃkāra [1]) hervor, das Organ der Unterscheidung und Entschließung [2]).

Aus dem vaikārika-ahaṃkāra entsteht sodann manas, das Organ des „inneren Sinns", des Wünschens und Überlegens. Mit der Hervorbringung des manas ist die Entwicklung der materiellen Basen für die spätere intellektuelle Aktivität der jīvas abgeschlossen. Den Übergang zur Erschaffung der Objekte bildet die Entstehung der Sinnesorgane. Im ganzen werden 10 indriyas unterschieden, 5 Erkenntnissinne: Gesicht (cakṣus), Gehör (śrotra), Geruch (ghrāṇa), Geschmack (rasa), Gefühl (tvac) und 5 Tatsinne: die vom Reden (vāc), Greifen (pāṇi), Gehen (pāda), Entleeren (pāyu) und Zeugen (upastha). Die indriyas gehen aus dem taijasa-ahaṃkāra hervor, sie sind selbst im Individuum etwas Unerkennbares, das nur durch die Tätigkeit, die es in den sichtbaren Organen, welche ihm als Rezeptakulum dienen, entfaltet, erschlossen werden kann.

Aus dem tāmasa-ahaṃkāra entwickeln sich darauf die fünf

---

1) buddhir . . . mahattattvajanyā taijasâhaṃkāreṇôpacitā (Ps. 112 f.).

2) Im klassischen Sāṅkhya ist mahat mit buddhi identisch, letztere wird deshalb in der Evolutionsreihe vor ahaṁkāra aufgeführt. Madhva unterscheidet hingegen deutlich zwischen beiden; so sagt er Tattvasaṅkhyāna 9 „asaṁsṛṣṭaṃ mahān, ahaṃ, | buddhir, manaḥ, khāni daśa, | mātrābhūtāni pañca ca". Zu BhG. VII, 4 wo von den 8 Bestandteilen der prakṛti gesprochen wird (bhūmir āpo 'nalo vāyuḥ khaṃ mano buddhir eva ca | ahaṃkāra itīyaṃ me bhinnā prakṛtir aṣṭadhā) bemerkt er ausdrücklich „mahato 'haṃkāra evântarbhāvaḥ". Die Unterscheidung von mahat und buddhi ist in Pancarātra-Werken die Regel; sie geht auf eine alte Tradition zurück, die uns in Kaṭh. Up III, 10 erhalten ist (vergl. auch Praśna Up IV, 8, Cūlikā Up 14, Sarvôpaniṣatsāra 5. Mbh XII, 204, 10; XIV, 50, 54. Vielleicht kann auch daran erinnert werden, daß in Sadānandas Vedântasāra § 85 eine Vierteilung des Erkenntnisapparats gelehrt wird, insofern als neben buddhi und manas noch citta und ahaṃkāra genannt werden, die in den ersten beiden enthalten sein sollen). Schrader („Introduction" p. 69—75) ist dem Problem mahat-buddhi nachgegangen und zu bedeutungsvollen Schlüssen gelangt.

Grundstoffe (tanmātra) des Tons (śabda), des Gefühls (sparśa), der Farbe (rūpa), des Geschmacks (rasa) und des Geruchs (gandha), aus denen dann weiterhin die 5 groben Elemente (bhūta) entstehen: aus dem Grundstoff des Tons das grobe Element des Äthers (ākāśa), aus dem des Gefühls die Luft (vāyu), aus dem der Farbe das Feuer (tejas), aus dem des Geschmacks das Wasser (ap), und aus dem des Geruchs die Erde (pṛthivī).

Gleichzeitig mit den tattvas schafft Viṣṇu die diese regierenden Gottheiten Brahmā usw. (Ps. 418).

Die durch Evolution aus der Urmaterie entstandenen 24 tattvas befinden sich zunächst in einem unvermischten Zustande, sie sind „unkombiniert" (asamsṛṣṭa). Damit die Welt zustandekommt, ist es notwendig, daß sie sich miteinander verbinden. Aus ihrer Vermengung (saṃsṛṣṭi)[1]) entsteht das Weltei (brahmāṇḍa). Damit ist der erste Teil des Schöpfungsdramas, der „sarga" abgeschlossen, und es beginnt der zweite Akt desselben, der „anusarga"[2]).

Viṣṇu dringt in das Weltei ein, Teile von allem Belebten und Unbelebten in seinem Innern bergend. Nach tausend Götterjahren wächst aus seinem Leibe ein Lotus hervor. In diesem wird der vierköpfige Brahmā geboren. Brahmā übt tausend Götterjahre lang Askese und erinnert sich dadurch an die Einrichtung der Welt, wie sie vor der letzten Reabsorption bestanden hatte. Durch seine Bußübungen gnädig gestimmt, läßt Viṣṇu aus seinem Körper die 5 groben Elemente hervorgehen, dann geht er in Brahmā ein und schafft aus ihnen die 14 Welten. Hierauf entstehen alle vergänglichen Götter innerhalb des Welteis, während an der ewigen Lakṣmī ihre charakteristischen Merkmale offenbar werden. Die im Saṃsāra befindlichen Seelen gehen sodann in die von dem Demiurgen Brahmā ihren Werken in früheren Inkarnationen entsprechend geschaffenen Leiber ein. Gleichzeitig damit geht die Entstehung der Unwissenheit (avidyā) vor sich, die, aus tamoguṇa bestehend, in jeder Seele gesondert ihren Sitz aufschlägt wie ein Piśāca, der sie besessen macht[3]), und ihr die wahre Erkenntnis verbirgt (Ps. 170—174)[4]).

---

1) Vergl. Alaṃkārasarvasva, ed. Kāvyamālā, p. 192: „eṣāṃ tila-taṇḍulanyāyena miśratvaṃ saṃsṛṣṭiḥ".

2) mahad-ādy-aṇḍa-paryantaḥ sargo, 'ṇḍe brahmaṇas tu yaḥ | anusarga iti proktaḥ . . ." (Bhāg Ptātp, 22 b)

3) Bhāg Ptp. 108 a „piśācavat sthitā māyā . . . sā ca prātisvikī nara" iti Vaibhāvye.

4) Daß die hier ausführlich behandelte Evolutionslehre, wie sie im Ps. zusammengefaßt ist, noch heute den Mādhvas als authentische Darstellung der kos-

3. Der Weltbestand.

Die durch den Evolutionsprozeß aus der Urmaterie hervorgegangene Welt hat die Gestalt eines großen Eis (brahmâṇḍa). Die Hüllen desselben werden gebildet von den tattvas, der Reihe nach anfangend mit der Erde (pṛthivī) und schließlich endigend mit der feinen Materie (avyakta). In der Mitte des Eis befindet sich die Erdenwelt (Bhū-loka) mit ihren Kontinenten und Meeren, unter dieser liegen die von Asuras bewohnten 7 Unterwelten, ganz in der Tiefe die 7 Höllen. Über der Erdenwelt befindet sich der Bhuvar-loka, der sich bis zum Sonnenkreis erstreckt, über ihm der Svar-loka (die Himmelswelt), der von Indra und den Göttern bewohnt wird und die Sphären der Gestirne umfaßt. Jenseits des Svar-loka liegt Mahar-loka, die Welt der pādayogins, d. h. der Wesen, die eine teilweise Beherrschung des yoga erlangt haben. Dann folgen Jana-loka, die Welt der yogins, Tapoloka, die Welt der Asketen (tapasvin) und schließlich Satya-loka, die Welt des vierköpfigen Brahmā und der Ṛṣis. Die sieben Welten bestehen aus den 5 Elementen, jedoch so, daß immer eines von diesen dabei dominiert, und zwar in Bhū-loka Erde, in Bhuvar-loka Wasser, in Svar und Mahar Feuer, in Jana- und Tapo-loka Feuer, in Satya-loka Äther; je höher eine Welt liegt, desto subtiler sind also die Stoffe, die bei ihr vorherrschen. Die Wesen, welche die Welten von Jana an bewohnen, brauchen nie wieder in den Saṃsāra zurückzukehren, sondern gehen nach längerer oder kürzerer Zeit in die Erlösung ein (z. BhG VIII, 16, bhāṣya p. 33a). Hoch über allen Welten liegt Vaikuṇṭha, der himmliche Sitz Viṣṇus und der Erlösten.

Die Welt mit allen ihren materiellen Produkten und den zahllosen jīvas, die sie bewohnen, wird von Viṣṇu regiert und ist ganz und gar seiner Gewalt unterworfen. Sie ist so vollkommen abhängig von ihm, daß ihr Bestand (sthiti) nur durch einen fort-

---

mogonischen Anschauungen ihres Meisters gilt, ergibt sich aus § 44 des Dvaita-Catechism, in welchem die Schöpfungsgeschichte ganz kurz in systematischer Form behandelt wird. Danach verläuft die Weltentstehung in 10 Stufen. Es entstehen 1) mahat, 2) ahaṃkāra, 3) die tanmātras, 4) die indriyas, 5) die Götter (devatā), 6) avidyā, 7) die Pflanzen (sthāvara), 8) die Tiere, 9) die Menschen, 10) die Erscheinungsformen Viṣṇus, die die Welt regieren. 1—6 bilden den prākṛta-sarga, 7—9 den vaikṛta-sarga.

1) Über die indischen Vorstellungen vom Weltgebäude vergl. „Hinduismus" S. 227 und ausführlich W. Kirfel „Die Kosmographie der Inder" (Bonn 1920). — Angaben über die Maße der Welt macht Madhva Bṛh Up (am Ende des Komm. zum Bhujyu-Brāhmaṇa, p. 36a) und Mbh. tp XXI, 47 f.

gesetzten Akt Gottes möglich ist. Viṣṇu erfüllt sie beständig und ergötzt sich in ihr. Sie ist gleichsam sein Körper (BS. I, 2, 20). In mystischer Weise wird die Welt zu ihm in Beziehung gesetzt, wenn es heißt: „In seinem Bauche ist der Luftraum, die Erde in seiner Füße Sohlen. Der Himmel ist in der Spalte seines Hauptes, die Himmelsrichtungen sind in seinen Armen... Sein oberer rechter Arm enthält den Osten und heißt juhū, weil er die Opfer bringt (hu) und Viṣṇu mit ihm zu essen (hu) pflegt. Der untere rechte Arm enthält den Süden; er heißt sahamānā, denn māna heißt Wissen und Viṣṇu hält in ihm die Muschel, das Symbol des Wissens oder er heißt juhū, weil Viṣṇu mit dem Diskus die Feinde tötet (hu). In seinem linken unteren Arm befindet sich der Westen; er heißt rājñī, weil Viṣṇu darin die Keule (rājī) hält. Der linke obere Arm enthält den Norden; er heißt subhūtā, weil Viṣṇu in ihm den Lotus trägt, das Symbol des Glückes (Śrī)". (z. Chā Up III, 15, 1). Als „innerer Lenker" (antaryāmin) weilt er immerdar in den Herzen aller Wesen, wandert in vielerlei Gestalt in ihnen umher und leitet sie von innen [1]).

4. Die Reabsorption der Welt.

So wie die Evolution und die Erhaltung der Welt durch Viṣṇu geschieht, so auch die Reabsorption (pralaya). Die Weltvernichtung ist eine partielle oder eine totale. Die partielle erfolgt regelmäßig, wenn ein Tag des Brahmā (dainandina-pralaya) oder eine Manu-Periode zu Ende gegangen ist (Manu-pralaya). Der dainandina-pralaya erstreckt sich nur auf die drei Welten Bhū, Bhuvar- und Svarloka und nicht auf die in diesen Welten wohnenden Götter, die unter Indras Führung nach Maharloka auswandern. Beim Manu-pralaya wird die Dreiwelt von einer Sintflut heimgesucht, der jedoch nur die Menschen in Bhūloka und die im Götterhimmel befindlichen Werkfrommen (karmin) zum Opfer fallen, während die Bewohner von Bhuvar und Svarloka sich nach Maharloka retten.

Der „große pralaya" (mahāpralaya) hingegen ist eine vollkommene Reabsorption der Welt. In Viṣṇu entsteht dann der Zerstörungsdrang (saṃjihīrṣā). Daraufhin dringt aus Saṃkarṣaṇas [2])

1) „hṛdaya-sthaḥ sadā Viṣṇur bahudhā caikadhā bhavan | carati svecchayaivântaḥ sarva-jīvān niyāmayan" (z. Mu Up II, 2, 7).

2) Saṃkarṣaṇa wird als vyūha der Zerstörung bezeichnet (saṃhāra-kāraṇa-vapu, Mbhtp. I, 7) vielfach aber auch mit Rudra identifiziert, zu BhG VIII, 4 mit Brahmā.

Munde ein Feuerbrand, der das ganze Weltei verbrennt. Es erfolgt eine allgemeine Involution aller tattvas, bis schließlich nur noch die Urmaterie übrig ist, in welcher die guṇas sich im Gleichgewicht befinden. Die Reihenfolge der Rückbildung der einzelnen Produkte in die tattvas, aus denen sie ihren Ursprung nahmen, ist genau die umgekehrte derjenigen, welche bei der Weltentstehung stattfand (anurūpaḥ kramaḥ sṛṣṭau, pratirūpo laye kramaḥ. Pādma-Purāṇa). Symbolisch wird dies in der Weise gedeutet, daß je früher etwas geschaffen ist, es desto früher auch ein Aufenthaltsort von Viṣṇus Ruhm und darum widerstandsfähiger ist als das später geschaffene, so daß es erst später der Vernichtung anheimfällt. (z. BS. II, 3, 14). Die einzelnen Seelen gehen alle[1]) in Viṣṇus Leib ein. Viṣṇu selbst ruht auf einem von Lakṣmī gebildeten Feigenblatt in dem in Lakṣmī bestehenden großen Ozean, bis er von neuem mit der Weltschöpfung beginnt. Von der Vernichtung nicht betroffen werden die Wohnsitze der Seligen in Śvetadvīpa, Anantâsana und Vaikuṇṭha, da diese die Wesenheit Lakṣmīs (lakṣmyātmakatva) haben[2]), ebenso auch nicht die ewigen Höllen[3]) Tāmisra und Andhatāmisra[4]).

---

1) Mbhtp I, 3; Ps. 468 „sarve' pi jīvās tad-udaraṃ praviśanti".

2) Gītātātp XVIII, 62: „śāśvataṃ sthānaṃ Vaikuṇṭhâdi | „Śrīr eva loka-rūpeṇa Viṣṇos tiṣṭhati sarvadā | ato hi Vaiṣṇavā lokā nityās te cetanā apîti Āgneye".

Über die Lage dieser 3 Paradiese macht Madhva Angaben im Komm. zu Chā Up III, 13, 7 wo er die Stelle erläutert: „Nun, das Licht, das jenseits von diesem Himmel scheint, jenseits der Brahmāwelt, jenseits von allen Welten, in den höchsten Welten, über denen es keine höhern mehr gibt, — das ist fürwahr dasselbe Licht, das innerhalb dieses Menschen ist". Auf der Erde ist der Himmel (dyaus): Meru, im Äther (ākāśa): der Sonnenkreis, im Himmel (divi): der Sitz Indras. Für die auf Erden befindlichen ist die höchste Welt Anantāsana, für die im Luftraum Śvetadvīpa, für die im Himmel (dyaus) Vaikuṇṭha. So ist auch der Sitz Viṣṇus dreifach wie die Welt.

3) Nach BS. III, 1, 16 gibt es 5 zeitliche (anitya) Höllen: Raurava, Mahāraurava, Vahni, Vaitaraṇī und Kumbhīpāka, in welchen kleinere Sünden von den Missetätern durch zeitlich-begrenzte Strafen verbüßt werden, und 2 ewige (nitya) Höllen, Tāmisra und Andhatāmisra, in denen die für alle Ewigkeit Verdammten wohnen. — Nach Chā Up VI, 16 (p. 31 a) zerfällt Andhatamas in drei Abteilungen. Die Strafe in der ersten Abteilung entspricht dem Gefängnis. Die in der zweiten der Verstümmelung, die in der dritten der Todesstrafe.

4) Zu Bṛh Up I, 2, 1 (p. 2 b) führt Madhva den „Brahmatarka" an, nach welchem Werke die folgenden 10 Dinge beim pralaya nicht vergehen: 1) Viṣṇu, 2) Lakṣmī, 3) die jīvas, 4) die Zeit, 5) prakṛti im Zustande des Gleichgewichts der guṇas (triguṇa-sāmya), 6) die karmans, 7) prāṇa, 8) die indriyas, 9) die Werkresiduen (saṃskāra), 10) die Veden. — Zur Zeit der Weltenruhe sind alle diese von Viṣṇu bedeckt, so daß es darum kein Widerspruch ist, wenn es in der Schrift heißt: „naîvêha kiṃcanâgra āsīt".

5. Die Weltalter.

Die Zeit ist ebenso wie die Urmaterie als Ganzes ein ewiges Weltprinzip; ihre Teile hingegen sind vergänglich; sie wird deshalb als nityânitya (ewig-nicht-ewig [1])) bezeichnet. Ihren Ursprung nimmt sie aus der prakṛti (kālôpadānaṃ prakṛtir eva, z. Ps. 188) und zwar permanent, also auch zur Zeit der Weltenruhe (Ps. 470). Die Zeit besitzt in sich selbst Unterschiede (svata eva kāle viśeṣâṅgīkṛteśca, z. BS. II, 2, 12) und erhält diese nicht erst durch die Vorfälle, die sich zufällig in ihr abspielen. Sie ist insofern als Ursache für die Entstehung aller Produkte anzusehen (Ps. 192), so daß die Worte der kāla-cintakas (Gauḍapādakārikā I, 8) in dieser Hinsicht richtig sind, wofern man die Zeit als von Viṣṇu abhängig ansieht. (Māṇḍ-Up I, 14).

Das Weltgeschehen vollzieht sich in genau-bestimmten Zeiträumen [2]). Zur Zeit des Weltbestandes folgen in regelmäßigem Turnus die 4 Weltalter aufeinander: das Kṛta-yuga, in welchem die Rechtschaffenheit allgemein war und Viṣṇu allein verehrt wurde (1.728.000 Jahre); das Tretā-yuga, in welchem die Tugend schon Einbuße erlitt und die Menschen anfingen, zur Erreichung von bestimmten Zwecken Opfer darzubringen und andere Götter anzubeten (1.296.000 Jahre); das Dvāpara-yuga, in dem der Abfall vom wahren Glauben weiter zunahm und der Veda, der vorher einer gewesen war, in vier Teile zerlegt wurde (864.000 Jahre) und schließlich das böse Kali-yuga, in dem wir jetzt leben und in welchem die Schlechtigkeit und Gottlosigkeit ihren Höhepunkt erreicht (432.000 Jahre). Das zu Ende gehende yuga geht nicht unmittelbar in das folgende über, sondern jedes alte yuga wird beschlossen, jedes neue eingeleitet durch eine Periode der Dämmerung (sandhyā und sandhyâṃśa), welche je $^1/_{10}$ der Dauer des yuga beträgt und in die oben gegebenen Zahlen eingerechnet ist. Die vier yugas zusammen, d. h. 4.320.000 Jahre heißen mahāyuga. 1000 mahāyugas heißen ein kalpa und bilden einen Tag Brahmās. Am Ende eines jeden solchen Tages erfolgt ein dainandinapralaya, durch welchen die drei Welten zerstört werden. Nach einer Periode der Ruhe, der sog. „Nacht Brahmās“, die ebenfalls einen kalpa währt, erfolgt dann bei Tagesanbruch eine Neuschöpfung. Während eines Brahmātages folgen 14 Manus in der Menschenwelt

---

1) Tattvasaṃkhyāna, v. 8. Komm.: „yan na sarvathā kūṭastham nā'py anityam eva, tad ucyate nityânityam“.

2) Ps. 423 ff., z. Muṇḍ Up I, 2, 6. Vergl. H. Jacobi „Ages of the World (Indian)“ in E. R. E. vol. 1, p. 200 ff., „Hinduismus“ S. 230 f.

aufeinander, jeder 71 mahāyugas lang sein Amt ausübend. Über die Himmelswelt herrschen während dieser Zeit 14 Indras nacheinander[1]). Aus den Tagen und Nächten Brahmās setzt sich in entsprechender Weise das Brahmā-Jahr zusammen. 100 Brahmā-Jahre sind die Lebenszeit eines Brahmā und damit die Zeit des Weltbestandes, von der Entstehung Brahmās auf der Lotusblume bis zum großen Weltuntergang; diese Zeit heißt „para". Nach einer Periode der allgemeinen Weltruhe erfolgt dann die Neuschöpfung, und zwar umfaßt die Zeit von der Evolution des mahat bis zur Fertigstellung des Welteis einen „mahākalpa", die Zeit von dort bis zur Entstehung Brahmans auf der Lotosblume einen „pādmakalpa".

IV.

Die Seelen.

1. Allgemeines.

Die Seele (jīva) ist ein ewiges, immaterielles, rein-geistiges, erkennendes und tätiges Wesen. Sie ist ohne Teile und deshalb unzerstörbar. Sie hat die Größe eines Atoms, wie sich daraus ergibt, daß sie im Verlaufe ihrer Wanderungen von einer Existenz zur andern bald in kleinen, bald in großen Leibern Platz findet. Die Ansicht der Jainas, nach welcher die Seele jeweils die Größe des von ihr belebten Körpers besitzen soll, ist zu verwerfen, denn wenn sie, um nacheinander den Leib eines ganz kleinen Wesens und den eines Elefanten zu bewohnen sich entsprechend verändern müßte, dann würde sie, wie alle veränderlichen Dinge, auch vergänglich sein. (BS. II, 2, 34). Mit der Lehre von der Atomgröße (aṇu-parimāṇatva) der Seele steht es nicht in Widerspruch, wenn es in der Heiligen Schrift gelegentlich heißt, die Seele sei daumengroß (aṅguṣṭha-mātra, Kāṭh Up. VI, 17), denn dies ist nur ein metaphorischer Ausdruck.

Die Herrlichkeit, welche den Seelen an sich zukommt, wird beschränkt durch ihre Verbindung mit der Materie. Dadurch wird ihre Erkenntnis und ihre Seligkeit in hohem Maße vermindert und

1) z. Ps. 424, 426 werden folgende Namen für die 14 Manus und die entsprechenden Indras unsers Brahmātages gegeben: 1) Svāyambhuva-Yajña, 2) Svārociṣa-Rocana, 3) Uttama-Satyajit, 4) Tāpasa-Tāpasa, 5) Raivata-Vibhu, 6) Cākṣuṣa-Mandradyumna, 7) Vaivasvata-Purandara, 8) Sāvarṇi-Bali, 9) Dakṣasāvarṇi-Adbhuta, 10) Brahmasāvarṇi-Śambhu, 11) Dharmasāvarṇi-Vaidhṛti, 12) Rudrasāvarṇi-Ṛtudhāman, 13) Devasāvarṇi-Divaspati-, 14) Indrasāvarṇi-Śuci.

sie wird der Geburt, dem Tode und mancherlei Leiden unterworfen. Daß das Leid tatsächlich nicht in der Seele selbst vorhanden ist, sondern nur durch ihre Verbindung mit dem Stofflichen hervorgerufen wird, ergibt sich daraus, daß es ihr fehlt, sobald sie dem Einfluß der Materie entrückt ist, wie im Zustande des Schlafes oder des pralaya. (z. BhG. II, 14).

Die Verbindung der Seelen mit der Materie ist anfangslos und bei manchen Seelen auch ohne Ende. Sie ist eine Folge der Werke, welche die jīvas seit unendlicher Zeit in ihren verschiedenen Existenzen vollbracht haben. Eine Befreiung der Seele von der Materie ist nur möglich durch die Erfüllung bestimmter religiöser Pflichten, welche ihr die Gnade Gottes und dadurch das übernatürliche Wissen erwerben helfen, das zur Erlösung von den Banden der Stofflichkeit führt. Im Zustande der Erlösung kommen dann die der Seele an sich eigentümlichen Eigenschaften, ihre Kraft, Macht, Energie, Seligkeit und Erkenntnis zur Entfaltung, so wie die Zeugungskraft, die im Kinde schon potentiell vorhanden ist, im Jüngling erst zu Tage tritt (BS. II, 3, 30f.).

2. Seelen und Leiber.

Die im Saṃsāra befindlichen Seelen sind mit materiellen Körpern umkleidet. Der grobstoffliche Leib (sthūla śarīra), der mit den gewöhnlichen Sinnesorganen wahrnehmbar ist, entsteht mit der Geburt und zerfällt beim Tode wieder. Er setzt sich aus den groben Elementen zusammen, und zwar auf Erden zu 50% aus Erde, der Rest zu $^3/_4$ aus Wasser, zu $^1/_4$ aus Feuer; bei den im Himmel (svarga) befindlichen Wesen besteht er zur Hälfte aus Feuer (z. BS. II, 4, 23).

Jede Seele hat außer dem groben Körper noch einen aus feiner Materie gebildeten, sinnlich nicht wahrnehmbaren Leib (sūkṣma oder liṅgaśarīra). Dieser besteht aus 16 Teilen, nämlich den 5 Erkenntnissinnen, den 5 Tatorganen, dem Innenorgan und den 5 prāṇas [1]). Von diesen ist der prāṇa mit seinen 5 Unterteilen von besonderer Wichtigkeit.

Prāṇa ist im Makrokosmos die Lebenskraft, die in allem die Bewegung hervorruft, im Mikrokosmos der Lebenshauch, der die

1) Bhāg P IV, 29, 76 „evaṃ pañcavidhaṃ liṅgaṃ trivṛt ṣoḍaśa-vistṛtam | eṣa cetanayā yukto jīva ity abhidhīyate“ und dazu Madhva (Bhg P. tp. p. 56a): „prāṇêndriyântaḥkaraṇa-bhedena trividhaṃ mataṃ | pañca pañcaîva te sarve prāṇā buddhîndriyāṇi ca | karmêndriyāṇi ca tathā tasmāt pañca-vidhaṃ smṛtaṃ | liṅgaṃ ṣoḍaśakaṃ prāhur manasā saha tat punar iti Brāhme“. S. auch Ps. 574.

Organe regiert: „Selbst feststehend tut der Mukhya-prāṇa fürwahr dieses und läßt es tun, stärkt und bewirkt, daß etwas gestärkt wird, legt nieder und trägt; deshalb nennen sie ihn den mächtigen. Die indriyas sind nicht feststehend, sie tun nichts und lassen nichts tun, sie stärken nicht und bewirken nicht, daß gestärkt wird, sie legen nicht nieder und tragen nicht; die indriyas heißen darum kraftlos und bloße Mittel zum Zweck". (Pautrāyaṇa Śruti, z. BS. II, 4, 19). So ist der prāṇa allen Sinnen überlegen und bedient sich ihrer als seiner Werkzeuge. Auch während des Schlafes, wenn sie untätig sind, übt er seine Wirksamkeit aus (z. BS. II, 4, 20); bei kleinen Kindern und im Turīya-Zustande wirkt er, ohne daß er die Organe zu Hilfe nimmt. (z. Chā. Up. V, 2, 9). In seinen 5 Formen als prāṇa (Aushauch), apāna (Nachhauch), samāna (Mithauch), vyāna (Durchhauch) und udāna (Aufhauch) vollzieht er die Respiration, die Sekretion, die Nutrition, den Blutumlauf und den Auszug der Seele aus dem Körper. Seine Funktionen beschränken sich jedoch nicht darauf, das vegetative Leben zu regeln; er ist vielmehr auch das verbindende Glied zwischen dem geistigen jīva und den materiellen Organen und der Mittler (madhya, z. BS. II, 4, 11) zwischen Gott und Seele, der hauptsächlichste Sitz Gottes (brahma-dhāman), wenn dieser im Inneren der Seele waltet (z. Muṇḍ-Up III, 2, 1). —

Der feine Leib begleitet die Seele durch alle ihre Existenzen und wird erst von ihr abgelegt, wenn sie den Saṃsāra[1]) verläßt.

Als ein dritter Leib (kāraṇa-śarīra) kann schließlich die Unwissenheit (avidyā) betrachtet werden, die, aus tamas-Materie bestehend (S. 49) dem jīva die Erkenntnis Gottes verbirgt.

Im irdischen Leibe hat die Seele ihren Sitz im Herzen. Von hier aus durchdringt sie den ganzen Leib, wie das Sandelöl, das, wenn es auch nur eine Körperstelle benetzt, doch über den ganzen Körper Kühlung und Erfrischung verbreitet, oder wie das Licht, das von einem Platze aus die ganze Umgebung erleuchtet (z. BS. II, 3, 24 f.). Bei Menschen, welche die Wunderkräfte der Yoga-Praxis sich zu eigen machten, und bei höheren Wesenheiten sind die Fern-Wirkungen der Seele noch größer. Sie können gleichsam Teile von ihrer Seele absondern und diese an andere Orte senden, wie Blumen, die ihren Duft weithin ausströmen lassen. Zum Scherz können sie so gleichzeitig mancherlei Gestalten annehmen und

---

1) Der Saṃsāra wird geradezu definiert als die Verbindung der Seele mit materiellen Elementen »bhūta-bandhas tu saṃsāro, muktis tebhyo vimocanam" (z. BS. III, 1, 1).

sich hier und dort ergötzen, während ihr irdischer Leib unbeweglich an seinem Orte bleibt (z. BS. II, 3, 27). Entsprechend der Machtstellung der jīvas ist der Aktionsradius der Seelen ein sehr verschiedener. Während er sich bei vielen auf die „Licht-Ausstrahlung" (prakāśato vyāpti) innerhalb ihres Leibes und dessen nächster Umgebung beschränkt, gewinnt bei anderen die „Teil-Durchdringung" (aṃśato vyāpti) eine größere oder geringere Ausdehnung; die höheren Gottheiten, vor allem Vāyu, und auch Dämonen, wie Kali, können fast die ganze Welt ihre Macht fühlen lassen. Keine aber auch noch so hochstehende Seele vermag es Viṣṇu gleichzutun, der als antaryāmin das ganze Universum durchwaltet.

3. Das Verhältnis Gottes zu der Seele.

Die Seele ist von Natur, dem Begriff nach, und der Schrift zufolge von Gott durchaus verschieden. Da beide aber geistige Wesenheiten sind, haben sie im Gegensatz zur Materie manches miteinander gemein. Wegen dieser ihrer Ähnlichkeit mit Viṣṇu werden die Seelen mitunter als Teile (aṃśa) Gottes bezeichnet [1]), wie BhG. XV, 7. Damit soll zugleich auch ausgedrückt werden, daß die Seelen ganz und gar von Gott abhängig sind, so wie die Teile vom Ganzen. Es liegt hier also eine bildliche Redewendung vor, ebenso wie wenn die Seelen Söhne, Brüder oder Freunde Viṣṇus genannt werden. (z. BS. II, 3, 43).

Der gleiche Gedanke findet einen Ausdruck auch darin, daß von der Seele als einem Reflex oder Abbild (ābhāsa, chāyā, pratibimba) Viṣṇus gesprochen wird. Sie ist gleichsam ein Abglanz des höchsten Geistes [2]), weil sie ihm in mancher Beziehung gleicht. „Wie die vielen Spiegelungen der Sonne im Wasser der Sonne ähnlich sind, so werden auch die kleinen Seelen in der Welt als der höchsten Seele ähnlich angesehen". (z. BS. III, 2, 18). Aber so wie die Sonnenreflexe von dem Himmelskörper ihrem Wesen nach vollkommen verschieden sind, so sind auch die jīvas von Gott völlig verschieden. Genau so aber auch, wie die Abbilder der Sonne von der Sonne in ihrem Dasein und Tun bedingt werden, so auch die Seelen von Gott; sie existieren nur durch ihn und ihr Handeln ist ihm gänzlich unterworfen [3]).

1) kiṃcit sādṛśya-mātreṇa bhinno' py aṃśa ivôcyate Gītā tātp XV, 7, p. 37 b „aṃśas tu dvividho jñeyaḥ svarūpâṃśo'nya eva ca | vibhinnâṃśo 'lpaśaktiḥ syāt kiṃcit-sādṛśya-mātra-yuk". Anuvy p. 37 a.

2) cetanâbhāsako jīvaḥ, paramaś cetano Hariḥ (z. Kāṭh Up V, 11).

3) na hi pratibimbasya kriyā, sa hi bimba-kriyayaîva kriyavān (z. BhG II, 19).

4. Das Wirken Gottes in der Seele.

Gott weilt als Innenwalter (antaryāmin) im Innern aller Wesen. Obwohl nur einer und über allen Welten thronend, ist er doch allerorts gegenwärtig und wohnt im Herzen eines jeden jīva. Sein hauptsächlichstes Rezeptakulum ist der prāṇa (z. Chā-Up III, 13). „Warum wird aber der in jedem jīva wohnende Viṣṇu nicht wahrgenommen, obwohl doch jeder jīva sein eigenes Selbst wahrnimmt?" „So wie in dem Kern des Feigenbaums das, was das Wachstum des großen Baumes hervorbringt, nicht wahrgenommen wird, so wird auch Viṣṇu im jīva nicht wahrgenommen". „Wieso wird aber seine Kraft (śakti) wahrgenommen, während er selbst unsichtbar bleibt?" „So wie das im Wasser aufgelöste Salzstückchen nicht wahrnehmbar ist, obwohl der Geschmack deutlich erkennbar ist, so ist auch Viṣṇu selbst unerkennbar, obwohl seine Wirkungen deutlich fühlbar sind" (z. Chā Up VI, 12). So wie ein Piśāca schon lange in einem Menschen sein Wesen getrieben haben kann, ohne daß er bemerkt wurde, und dann, scheinbar plötzlich, von ihm Besitz ergreift, so weilt auch Viṣṇu in jedem jīva, wird ihm aber erst offenbar, wenn die Wissenserleuchtung eingetreten ist. (z. Mu. Up III, 2, 1 cf. BS. II, 1, 26).

Viṣṇu als antaryāmin bewirkt, daß der jīva mit den Augen sieht, mit den Ohren hört, mit dem manas denkt, mit der buddhi erkennt (z. BS. II, 4, 16); er trinkt die Frucht der guten Werke (Kaṭh-Up III, 1) zu seinem Zeitvertreib, wird aber von dem Übel, das dem jīva anhaftet, nicht berührt; er weilt auch in den jīvas, welche in der Hölle Qualen erdulden, ohne an ihren Leiden teil zu haben (z. BS. III, 1, 17); er ruft im jīva Wissen und Unwissenheit hervor, er verleiht nach seiner Gnadenwahl entsprechend dem karman, Seelenwanderung oder Erlösung, er teilt Lust und Leid zu, durch ihn entsteht Licht und Finsternis (Tattvasaṃkhyāna, v. 10. 11), er allein ist der autonome, der wirkliche Täter, der den jīva anregt und beherrscht[1]). (z. BhG. II, 24).

Wenn Gott allein als wahrer Täter bezeichnet wird, so würde also die Seele an sich ganz passiv sein und keinerlei Aktivität haben? Das würde im offenbaren Widerspruch zu den Worten der Heiligen Schrift stehen, welche gerade dem jīva Vorschriften über sein Handeln macht, ihn z. B. zur Meditation auffordert und

---

1) „asat-kartā tu jīvaḥ syāt, sat-kartā paramêśvaraḥ" (Śabdanirṇaya, nach Bhâg Ptātp III, 35, p. 43 b) „prāṇa-saṃsthasya vai Viṣṇoḥ samprītyai bhojanaṃ bhavet | tad icchayaîva cauryâdi kuryur ajñā api dhruvaṃ | tathâpi taṃ na jānīyuḥ prāṇâtmānaṃ Janârdanam" iti Pravṛtte (z. Bṛh Up IV, 1, 3, p. 47 b).

ihm als Lohn für seine Taten bestimmte Dinge in Aussicht stellt. Wenn der Einzelseele gar keine „Täterschaft" (kartṛtva) zukäme, dann wäre der größte Teil des Veda unnütz, ganz abgesehen davon, daß es eine alltägliche Erfahrung ist, daß jeder jīva diese und jene Taten vollbringt, um bestimmte Zwecke zu erreichen. Darum ist es gewiß, daß auch die Einzelseele eine gewisse Kraft (śakti) und ein beschränktes kartṛtva besitzt. Die Handlungsfreiheit des jīva ist jedoch gering im Vergleich zu der Macht Viṣṇus, weil er heteronom und Viṣṇu untertan ist. Der jīva ist ein Täter wie ein Zimmermann, der teils unter der Leitung eines Meisters, teils aus eigenem Antrieb handelt. Die Fähigkeit zu handeln aber stammt aus Gott und Gott läßt die Seele handeln in einer Weise, die ihrem karman, ihrer Bemühung (prayatna) und den ihr innewohnenden Dispositionen (saṃskāra) entspricht (BS. II, 3, 33 ff.).

Wenn der jīva auch ein intelligentes, geistiges Wesen (cetana) ist, so ist er doch wegen seiner Abhängigkeit (von Gott) unfähig, von sich selbst aus etwas zu vollbringen. Er gleicht somit einem Stein oder einer Holzpuppe, die von einem anderen in Bewegung gesetzt werden müssen, um Aktivität zu entfalten. Wenn demgegenüber gesagt wird, der jīva bringe ein Werk, dessen Ausführung er sich vorgenommmen, zu Ende, und besitze also die Fähigkeit des Handelns, so ist demgegenüber zu bemerken, daß ebenso wie die Kühe die Milch nicht von sich allein, sondern vielmehr auf die Veranlassung des Mukhya-prāṇa hin erzeugen, wie die Schrift lehrt, so auch die jīvas nichts von selbst vollbringen können. Daß die Seele kein autonomer Täter sein kann, ergibt sich aus der folgenden Erwägung: Wenn ein Wesen nur einen Finger rührt, so müßte es — als absolutes, einheitliches Wesen — damit zugleich sich in seiner Totalität betätigen. Das ist aber erfahrungsgemäß unrichtig, weil nur an einem Punkt seine Wirksamkeit sich äußert. Nähme man aber an, daß es nur zum Teil tätig ist, so widerspräche das der überall von der Schrift ausgesprochenen Unteilbarkeit des jīva. Ebenso ungereimt ist es, zu glauben, nur der durch upādhis hervorgerufene Teil der Seele handele, denn dann müßte die Seele entweder ganz mit upādhis versehen sein — sie handelt ja aber doch nur mit einem Finger! — oder teilweise, was wieder ihrer Unteilbarkeit widerspräche (z. BS, II, 1, 24 ff.). Schließlich aber würde der Annahme einer absoluten Täterschaft der Seele auch die Tatsache widersprechen, daß sie unfähig ist das zu tun, was ihr gut ist, und das zu unterlassen, was ihr schadet (z. BS. II, 1, 22). So ist die Seele denn ganz und gar von Gott in ihrem Tun abhängig und es gilt der Satz:

„Ich bin kein Täter, du bist kein Täter, ein Täter ist nur der ewige Herr". (z. BS. II, 1, 25).

Die Wirksamkeit Viṣṇus in den jīvas äußert sich in den fünf psychischen Zuständen (avasthā): 1) Wachen, 2) Träumen, 3) Tiefschlaf, 4) Ohnmacht und 5) turīya.

Im Wachzustande (jāgrad-avasthā) weilt Viṣṇu als Vaiśvānara im rechten Auge des jīva und läßt ihn die Außendinge sowie Lust und Leid empfinden, indem er die Sinne lenkt. Als Vaiśvānara hat Viṣṇu 19 Gesichter, das mittelste hat die Gestalt eines Elefantenkopfes, die übrigen, die sich rings um dieses gruppieren, haben menschliches Aussehen. Er hat ferner 7 Glieder, nämlich 4 Arme, 2 Füße und einen Elefantenrüssel. Für den jīva selbst ist Viṣṇu in dieser Gestalt nicht wahrnehmbar (agocara), nimmt aber selbst durch dessen Sinne alles wahr und genießt alle dem jīva zuteil werdenden Genüsse, ohne hingegen von dessen Leiden affiziert zu werden. Er verursacht im jīva die Unwissenheit und den Wahn, sich für ein unabhängiges Wesen zu halten, und das ganze Treiben in der Welt (vyavahāra).

Im Zustande des Traumschlafes (svapna-avasthā) befindet sich Viṣṇu als Taijasa im manas, das im Halse lokalisiert wird[1]). Er hat hier ebenfalls 7 Glieder und 19 Gesichter. Im Traum zeigt Viṣṇu der Seele, wie es ihm gefällt, die im anfanglosen manas enthaltenen Eindrücke. Er bedient sich dabei einzig und allein dieser saṃskāras als Requisiten (sādhana). Durch Träume gestattet Gott den Wesen einen Blick in die Zukunft, was aus Schriftstellen wie Chānd. Up. V, 2, 9 oder der Aussage Vyāsas „Was ein Brahmane, eine Gottheit, ein Stier oder ein König zu einem Träumenden sagt, das wird so geschehen" zu ersehen ist. Das Verschwinden der Traumbilder geschieht ebenso wie ihr Kommen durch den Willen Viṣṇus. Im Traumzustand ist der jīva zwar auch der Unwissenheit und der trügerischen Illusion, sich für selbständig zu halten, unterworfen, doch ist er auf dieser Stufe der Wahrheit insofern etwas näher, als er nicht mehr durch den groben Leib einen Kontakt mit den Sinnendingen herstellt, sondern nur noch durch manas die Bilder der saṃskāras wahrnimmt und somit durch die Isolierung von dem Grobstofflichen einen höheren Grad der Selbstbestimmung erreicht.

Im tiefen (d. h. traumlosen) Schlafe (suṣupti-avasthā) vereinigt sich die Seele in den Adern der Herzen mit Viṣṇu als Prājña, ohne jedoch mit ihm sich zu vermischen. Ihre gesamte

1) Taijasa-nāmā Bhagavān kaṇṭha-deśa-gata-manas-saṃsthaḥ (Ps. 444).

Sinnestätigkeit hört auf und sie genießt Wonne. Der Zustand selbst wird als tamas charakterisiert. In ihm begehrt der jīva nichts und nimmt nichts wahr, außer sich selbst, tamas und der Zeit. (z. Māṇḍ Up I, 5) Viṣṇu selbst wird ebensowenig wahrgenommen wie die Objekte der Außenwelt oder die saṃskāras. Die Illusion der Unabhängigkeit von Gott ist geschwunden, die uranfängliche Unwissenheit (mūlâvidyā, bījanidrā) bleibt hingegen bestehen.

Die drei bisher behandelten Zustände treten bei allen jīvas von Brahmā an abwärts, häufig auf. Das in ihnen statthabende Verhältnis des jīva zu Viṣṇu wird im Varāha-Purāṇa (z. BS. III, 2, 10) wie folgt zusammengefaßt: „Wenn der jīva fern ist von dem im Herzen wohnenden Höchsten, so wacht er; wenn er sich in seiner Nähe befindet, träumt er; wenn er in ihn versunken ist, schläft er". In seinen Formen als Vaiśvānara (Viśva), Taijasa und Prājña wird Viṣṇu mit den drei Moren der heiligen Silbe Om (A + U + M) identifiziert, und der Meditation über diese Formen wird eine übersinnliche Wirkung zugeschrieben.

Selten tritt bei den jīvas (jedoch nur bei Rudra und denen, die unter ihm stehen) der Zustand der Ohnmacht (moha-avasthā) auf. Er äußert sich als Bewußtlosigkeit; der Erinnerung beim Erwachen zufolge ist er mit der Empfindung von Leid verbunden; seinem Wesen nach ist er als „halbes Erreichen Gottes durch den jīva" zu charakterisieren.

Im Gegensatz zu den bisher besprochenen Zuständen der Seele, greift der letzte, höchste „vierte" Zustand (turīya-avasthā) nur Platz bei den Erlösten. Er ist transzendent (avyavahārya) und kann deshalb von den im Saṃsāra stehenden Wesen weder erfahren noch vorgestellt werden. Er wird von Viṣṇu in der Form Turīya hervorgerufen, der mitten im Kopfe, 12 Finger über der Nasenwurzel weilt. Seinem Wesen nach besteht er in der vollständigen Befreiung von Unwissenheit und der Erlangung des direkten, transzendenten Wissens. Während die Zustände Viśva, Taijasa und Prājña sich periodisch ablösen, ist Turīya, wenn erlangt, unverlierbar.

5. Die Klassen der jīvas.

Die Zahl der jīvas ist unendlich. In dem Raum eines Atoms im Kosmos leben unendlich viele Mengen von jīvas[1]). Ihre Zahl

1) „anāgatā atītāś ca yāvantaḥ sahitāḥ kṣaṇāḥ | atītânāgatāś caîva yāvantaḥ

in der Welt ist unerschöpflich, weil nur ein Teil von ihnen den Saṃsāra verläßt, so daß dieser nie zum Stillstand kommt.

Die Daseinsformen der jīvas sind außerordentlich verschiedenartig. Die im Welttreiben Verstrickten zerfallen in viele Klassen und Unterklassen, in Götter höherer und niederer Ordnung, in halbgöttliche Wesen, in Dämonen, vergöttlichte Heilige, in Menschen, Tiere und Pflanzen. Zu diesen kommen noch die Seelen, die dem Saṃsāra entrückt, die Erlösung erreicht haben, oder in die blinde Finsternis eingingen und diejenigen, die in den zeitlichen Höllen ihre Strafe verbüßen oder auf dem Monde eine kurze Zeit des Glücks durchleben, um dann zur Welt zurückzukehren.

Die Verschiedenartigkeit der jīvas in der Welt, die ihnen zuteil werdende Menge von Lust und Leid, ihre Begierden und Antipathien sind eine Folge ihrer Taten in früheren Existenzen. Sie sind nicht bedingt durch das Milieu, in dem sie leben, weil auch Wesen mit gleichartigem Wohnsitz untereinander Verschiedenheiten aufweisen; wollte man diese Differenzen erklären und einen Grund dafür angeben, warum sie gerade an diesem und keinem andern Orte geboren sind, so wäre man auch dann wieder genötigt, auf das karman zurückzugreifen, würde also die Beantwortung der Frage nur verschieben, ohne eine andere Lösung zu finden. (BS. II, 3, 51 ff.).

Sind die einzelnen jīvas auch in ihren speziellen Schicksalen von ihrem karman abhängig, so ist doch die Grundrichtung ihres Wesens, ihr intelligibler Charakter, fest und unveränderlich. Das „So-sein" eines jīva geht letzten Endes auf Viṣṇu zurück, der ihn nach seinem ewigen Ratschluß in bestimmter Weise dazu prädestiniert, ewig im Saṃsāra zu wandeln, oder schließlich in die ewige Verdammnis einzugehen, oder am Ende seines Weltenwanderns erlöst zu werden. Das paradoxe, aber so tiefsinnige Mysterium der göttlichen Gnadenwahl wird somit von Madhva voll und ganz als wahr anerkannt; es folgt in konsequenter Weise aus dem von ihm aufgestellten Satze, daß nur Viṣṇu autonom, alles andere heteronom ist (Tattvasaṃkhyāna 1) und daß von ihm allein Wissen und Unwissenheit, Bindung und Erlösung ausgeht (ib, v. 11). Wenn Madhva durch Empfehlung sittlicher Handlungen usw. vielfach von diesem Prinzip abgeht und wenn manche seiner Anhänger eine dem Pelagianismus nahestehende Lehre vertreten haben, so sind das Zugeständnisse an das praktische Leben, wie sie in anderen Re-

---

paramāṇavaḥ | tato' py ananta-guṇitāḥ jīvānāṃ rāśayaḥ pṛthak | paramāṇu-pradeśe 'pi hy anantāḥ prāṇi-rāśayaḥ" (Tattvanirṇaya, Ps. 76) cf. Mbhtp. I, 19.

ligionen auch vorkommen, die jedoch an sich mit der religiösen Forderung der Alleinwirksamkeit Gottes im Widerspruch stehen.

Nach Madhva gibt es also — und das ist eine charakteristische Eigentümlichkeit seiner Lehre, die sie (soweit wir wissen) von den meisten hinduistischen Systemen unterscheidet — drei große Abteilungen von jīvas: die zur Erlösung befähigten (vimukti-yogya), die ewig im Saṃsāra umherwandernden (nitya-saṃsārin) und die „reprobati", die zur ewigen Finsternis verdammten (tamo-yogya) [1]).

Zur Erlösung befähigt sind: die Götter, die Seher (ṛṣi), die Manen (pitaras), die Weltbeherrscher (cakravartin, wie Raghu und Ambarīśa) und die besten Menschen (uttama-manuṣya).

Ewig an den Saṃsāra gefesselt sind die „mittelmäßigen Menschen" (madhyama-manuṣya). Diese wandern unaufhörlich im Himmel (svarga), auf Erden und in den Höllen umher, bald Lust genießend, bald dem Leid unterworfen, ohne jemals Ruhe zu finden.

Zur ewigen Finsternis verdammt sind die Klassen von Dämonen (Daitya, Rākṣasa, Piśāca) und die schlechtesten Menschen (manuṣyâdhama).

Über die Zugehörigkeit der Pflanzen und Tiere zu einer dieser drei Klassen wird nichts ausgesagt, wahrscheinlich wird angenommen, daß sich dies bei ihrer Höherentwicklung im Verlaufe ihrer Wiedergeburten herausstellen wird. Daß die Pflanzen und Tiere die Möglichkeit haben, die Erlösung zu erreichen, wird jedenfalls ausdrücklich bemerkt (z. Bhāg Ptp. III, 30, 28, p. 43b). Zu Chā Up II, 23 (p. 13b) wird ausgeführt, daß Pflanzen (sthāvara) unter gewissen Umständen der Weg zum Heil offen steht. Daß Tiere, die die nötige Geistesreife (viśiṣṭabuddhi) erlangten, erlöst werden können, wird z. BS. I, 3, 26 mit dem Beispiel des Jaritāri bewiesen.

Der den jīvas von Gott aufgeprägte Charakter ist anfangslos und unabänderlich (z. Bṛh Up. I, 5, p. 14a); Götter gehen stets in die Seligkeit ein, Dämonen immer in die Finsternis, bei den Menschen entfaltet sich unbedingt ihre Natur, die sie in die Höhe oder in die Tiefe führt oder beständig an den Saṃsāra bindet [2]). Scheinbare Ausnahmen beweisen nichts gegen die allgemeine Geltung des Gesetzes von der Unveränderlichkeit des Gnadenstandes.

---

1) Diese Dreiteilung der jīvas wird an zahllosen Stellen dargelegt, z. B.: z. BS. III, 4, 37; Mbhtp. I, 87; Bhāg Ptp. X, 5, 1 (p. 79b); Tattvasaṅkhy. 4—7.

2) „daivīm eva saṃpattiṃ devā abhigacchanty āsurīm ¦eva câsurā naîvaîtayor abhibhavaḥ kadācit svabhāva eva hy avatiṣṭhate" BS. III, 4, 35. „devānāṃ nirayo nâsti tamaś câpi kathaṃcana | nâsurāṇāṃ tathā muktiḥ kadācit kenacit kvacit | mānuṣāṇāṃ madhyamānāṃ naîvaîtad dvayam āpyate" Mbhtp. I, 89f.

Wohl kann z. B. das reine Wesen eines Gottes infolge des Obwaltens besonderer Umstände auf kurze Zeit verdunkelt werden, wie dies bei Prahlāda der Fall war, der durch einen Fluch zu einem Dämon wurde, doch kommt dann nach einiger Zeit die wahre Natur wieder zum Durchbruch (z. Chā Up VIII, 7, p. 42b; Gītātp. p. 38b).

Die von Gott gewirkten Verschiedenheiten, die an den jīvas zur Erscheinung kommen, sind nicht den Seelen an sich eigen — da diese ja rein geistig und ohne Fehl sind — sondern sind eine Folge ihrer Verbindung mit den materiellen Organen des psychischen Lebens [1]) sie sind aber trotzdem angeboren (svabhāvika) und ewig (sanātana), weil die von Viṣṇu gewollte Verbindung zwischen einer Seele und einem bestimmten Denkorgan ewig ist.

Gott prädestiniert nicht nur die allgemeine sittliche Grundtendenz eines Wesens, sondern auch die Höhe des von diesem zu erreichenden Grades der Gnade oder der Verdammnis. Nach Madhva stehen nämlich die Wesen innerhalb der drei großen Kategorien nicht einander gleich, sondern es herrscht eine genaue Rangordnung unter ihnen. Diese Rangordnung (tāratamya) umfaßt nicht nur die noch im Saṃsāra befindlichen Wesen, welche für die Erlösung oder für die Finsternis geeignet (yogya) sind, sondern auch diejenigen, welche die Seligkeit erlangten bezw. in die Finsternis eingingen, denn nirgends herrscht Gleichheit unter den Wesen, sondern überall eine uranfängliche Verschiedenheit: Wer dies nicht glaubt, sondern eine Koordination aller jīvas annimmt, der ist für die Hölle reif [2]).

Madhva gefällt sich darin, die Abstufung der jīvas bis ins Einzelnste zu beschreiben. Er führt die verschiedenen Klassen der Erlösten auf und geht dann zu einer Aufzählung der einzelnen Gottheiten über, die zu einer großen Hierarchie geordnet werden. An dieser Stelle sei darauf aufmerksam gemacht, daß die einzelnen Gottheiten, die zu einer bestimmten Weltperiode nur in einem Exemplar vorhanden, in der Himmelswelt herrschen (also z. B. Brahmā) im Zustande der Erlösung auch wieder nur Mitglieder einer bestimmten Klasse sind. Denn wenn der heute herrschende Brahmā die Seligkeit erlangt, so tritt ein anderer jīva an seine

---

1) „cid-rūpā eva hi jīvāḥ | viśeṣas tv antaḥkaraṇa-kṛtaḥ | sarveṣāṃ ca sādhutvâdikaṃ sarvam īśvara-kṛtam eva, svato na kiṃcit api". z. BhG. VI, 9.

2) anādiś ca viśeṣo 'yam sarveṣāṃ mānuṣâdināṃ | iyaṃ nīcôccatā kvâpi na kenâpi hy apôditum | śakyate yo' nya-kathā kartum icchet, so 'pi tamo vrajet (z. Bṛh Up I, 5, p. 14a).

Stelle und übt seine Funktionen aus, Brahmā selbst aber nimmt neben allen Brahmās, die ihm voraufgingen und die ihm folgen werden, einen Platz in der Brahmā-Klasse der Erlösten ein. Ebenso wie die Zahl der Seelen an sich unendlich ist, ist auch die Zahl der Wesen, die zu der Ausfüllung der Stellung eines Brahmā prädestiniert sind und diese schließlich am Ende ihrer Weltenwanderung erreichen, unendlich (Ps. 77).

Die Stufenleiter der Wesen erstreckt sich nach oben bis zur Brahmā-Stellung der Erlösten, nach unten bis zur Kali-Stellung der Verdammten, so daß auf diese Weise jedes Wesen, das den Saṃsāra im Guten oder im Schlechten verläßt, vom Augenblick seiner Erlösung oder seiner Verdammung an für alle Ewigkeit einen bestimmten Platz innehat. Bei den Wesen, die im Kreislauf der Existenzen stehen, ändert sich hingegen ihre Stellung, entsprechend ihrem karman, in ihren verschiedenen Geburten; die Rangordnung unter ihnen ist abhängig von dem Zustande, in dem sie sich zeitweilig befinden.

Die Verdammten umfassen die schlechtesten Menschen und eine Reihe von Klassen böser Geister, als da sind solche, die Krankheit und Besessenheit hervorrufen, wie Piśācas, Bhūtas, Kūśmāṇḍas, Pretas, ferner Unholde aller Art wie Rākṣasas, Yādas, Schlangen- und Tier-Geister, sowie alle Sorten von Dämonen: Daityas, Dānavas, Asuras[1]).

Heuchelei, Stolz, Hochmut, Zorn, grobes Benehmen und Unwissenheit sind die hervorstechendsten Eigenschaften der zur Verdammung Prädestinierten (BhG. XVI, 4); die drei Tore der Hölle: Begier, Zorn und Habsucht stehen ihnen offen (BhG. XVI, 21); von dem Netz der Betörung umstrickt, haben sie einen fanatischen Haß gegen Viṣṇu und alles Gute und entwickeln an sich mehr und mehr alle die Laster, die BhG. XVI, 7—20 denen zuschreibt, von welchen Viṣṇu sagt, daß er sie unaufhörlich (ajasram) in dämonische Mutterschöße schleudere und daß sie betört von Existenz zu Existenz nicht zu ihm gelangend, den Weg in die unterste Tiefe gehen (BhG. XVI, 19. 20).

Die dämonischen Naturen, die Asuras, d. h. „die sich an den Genüssen des Lebens ergötzen“[2]), die Daiteyas, sind Söhne des Brahmā, aus tamas bestehend und an Zahl den Göttern weit überlegen (z. Bṛh. Up I, 3, 1, p. 5b). Um die Menschen zu verwirren gebärden sich Asuras auch als Götter und führen die Namen Brahmā

1) vergl. Ps. p. 131b.

2) asuṣu ratā asurāḥ (z. BhG. VII, 15).

u. a. Diese Auswürflinge sind „Nicht-Götter“ (adeva) und dürfen nicht verehrt werden. Von den echten Göttern unterscheiden sie sich dadurch, daß erstere nur annehmen, was ihnen mit frommem, auf Viṣṇu gerichteten Sinne dargeboten wird, während letztere unterschiedslos alles akzeptieren. (z. Chā Up I, 1, 2, p. 2 a).

An der Spitze der Mächte der Finsternis stehen große Asuras wie Kālanemi [1]), Vipraciti (Ps. 77), Dvāpara [2]), vor allem aber Kali. Kali, der Geist des gegenwärtigen Zeitalters, spielt in Madhvas System etwa die Rolle des Satans der christlichen Theologie [3]). Er ist das schlechteste von allen Wesen [4]); ebenso wie sich in Brahmā die guten Taten aller unter ihm stehenden jīvas zu einem großen phala (Lohn, Frucht) summieren, so in Kali die Sünden aller Verdammten (Anuvy 63 b). Er ist der Böse (pāpman), der Freund des Unrechts (adharma-mitra), die Ursache des Unheils (abhadra-hetu). Als Kṛṣṇa die Erde verlassen hatte, machte er sich im Reiche des Yudhiṣṭhira breit, überall die Herrschaft der Gier, der Unwahrheit, des Mordes und aller Sünden aufrichtend. Parīkṣit gelang es, ihn zu fangen. Er wies ihm Spiel, Trunk, Frauen und Gewalttätigkeit als Wohnsitz an, in dem er auch heute noch seine Tätigkeit ausübt, „wie ein Wolf unter den Menschen umherstreifend“ (Bhāg P. I, 16 f.). Als teuflischer Versucher will er die Seelen sich untertan machen, wie ihm dies zum Teil mit Nala gelang. Er dringt in sie ein als falsches Wissen, als Laster und Begierde (Bhāg Ptp 128 a). Deshalb muß jeder bestrebt sein, gegen ihn anzukämpfen. Unter den verschiedensten Formen, als Mantharā, Duryodhana, Jarāsandha, Haṃsaḍibika, Śiśupāla, Jina erscheint er in der Welt, um Viṣṇu zu bekämpfen. Wenn er von diesem in seinen avatāras als Rāma, Kṛṣṇa usw. besiegt und in die Finsternis gestürzt worden ist, so ist er damit nicht vernichtet; nur Teile (aṃśa) von ihm haben die Welt verlassen, seine Grundform (mūlà-rūpa) bleibt bestehen und geht erst am Ende des Brahmakalpa, beim Weltuntergang in die ewige Verdammnis ein, um in der nächsten Weltperiode in einem neuen Kali einen Nachfolger zu finden (Ps. 552).

---

1) Kālanemi wird Gītātātp. III, 37 (p. 16 a) als Regent der Begierde (kāma) genannt.

2) Nach Gitātp XIII, 27 (p. 35 a) Regent des Hasses.

3) Sein heiliges Tier ist das Chamäleon (kṛkalāsa). z. Bṛh. Up I, 5, 14 (p. 28 a).

4) „adhamaḥ Kalir uddiṣṭaḥ“ (Bhāg Ptp 98 b) „asurāḥ Kali-paryantā evaṃ duḥkhôttarôttarāḥ, Kalir duḥkhâdhikas teṣu, te' py eva Brahmavad gaṇāḥ“ (Mbhtp I, 136).

Die Stufenleiter der Erlösten beginnt bei den Pflanzen; es folgen dann Tiere und Vögel, weiterhin beste Menschen aus den niederen und solche aus den höheren Kasten, dann Weltbeherrscher, Menschen-Gandharvas (manuṣya-gandharva), Götter-Gandharvas (deva-gandharva) samt Siddhas, Cāraṇas, Kinnaras, Kiṃpuruṣas, Vidyādharas, Yakṣas. Nach diesen kommen dann die Väter (pitaras), und niederen Götter (ajānaja-deva), denen die 8 großen Gandharvas Tumburu usw. gleichgerechnet werden, die Ṛṣis, die höheren Götter, Indra, Bṛhaspati, der Ober-Indra Purandara, Siva und Brahmā[1]).

Während von den meisten dieser Wesen nicht oft die Rede ist, wird von den höheren Göttern und ihren Kräften viel gesprochen. Wir haben uns daher mit ihnen noch genauer zu befassen.

V.

Die Seelen (Fortsetzung): Die Götter.

1. Das Wesen der Götter.

Die devas sind jīvas, die infolge ihrer in früheren Existenzen aufgehäuften guten Werke in den Himmelswelten wiedergeboren worden sind und dort ein glückliches, von irdischem Leid freies[2]), nach menschlichen Begriffen sehr langes, wiewohl nur endliches Leben führen und als Schutzherren über bestimmte Dinge in der Welt gewisse Funktionen erfüllen. Bei den höheren Göttern ist das Dasein, das sie von ihrer Geburt bis zum Weltuntergang führen, das letzte, das sie erleben; mit dem pralaya tritt (wie wir weiter unten sehen werden) ihre Erlösung ein. Andere erlangen noch eine Wiedergeburt und dann die Befreiung; bei den niederen Göttern hingegen ist das Herabsinken in neue, tiefere Existenzstufen möglich; Madhva warnt daher übereifrige Menschen davor, nach der Stellung von Göttern oder den diesen im Range folgenden Gandharvas, Vidyādharas, Siddhas oder Ṛṣis zu streben, da die Götter wie die Könige einen, der nach ihrer Stellung

1) Madhvas Lehre von der Rangordnung der Erlösten basiert auf Texten wie Bṛh Up IV, 3, 33, Tait. Up. II, 8. — Vergl. dazu Madhvas Komm., sowie Ps. 499. — Zu Bṛh Up IV, 3, 33 (p. 54) wird das tāratamya kurz zusammengefaßt in die Worte: „nṛpā manuṣya-gandharvā, devāś ca pitaras tathā | devaiḥ sahita-gandharvā ṛṣayo devatās tathā | Indro Bṛhaspatiś caîva pradhānêndraḥ Purandaraḥ | Rudro Brahmêti kramaśo muktāḥ śataguṇôttarāḥ". Über die Rangordnung der einzelnen Götter vergl. weiter unten.

2) ayam eva viśeṣo devānāṃ duḥkhâbhogaḥ (z. Ait Up II, 5, p. 39 a).

trachtet, herabstürzen. Namen, Rang und Wirksamkeit der Götter bleiben sich ewig gleich und werden nicht von dem Ausscheiden einzelner jīvas berührt. Wenn also der betr. jīva, der die Stellung eines Brahmā oder Śeṣa innehatte, erlöst wird oder ausscheidet, so tritt ein anderer jīva an seine Stelle, der durch sein karman zu dieser Würde berechtigt ist und übt die entsprechenden Funktionen aus. So hat es seit Ewigkeit einen Brahmā, einen Garuḍa usw. gegeben und wird sie in alle Ewigkeit geben; die in der Heiligen Schrift vorgeschriebenen Opfer, welche man den Göttern darzubringen hat, behalten darum ewig ihren Wert.

Die Götter sind nicht frei von Begierde (kāma), doch ist diese nicht von so schlechter Wirkung auf ihr geistiges Leben wie bei anderen Wesen, weil sie nur von momentaner Dauer ist. Die Götter sind alle der Veden kundig. Sie haben Viṣṇu zu verehren, ihn in Hymnen zu preisen, über ihn zu meditieren und zahlreiche religiöse und soziale Pflichten zu erfüllen. Nach z. Bṛh. Up I, 5 (p. 23 b ff.) gehören die Götter verschiedenen Kasten an; Brahmanen sind Brahmā und Agni, Krieger Vāyu, Śiva, Śeṣa Garuḍa, Indra, Kāma, Varuṇa, Soma, Sūrya, Yama; Vaiśyas alle Abkömmlinge der Diti, alle Rudras, Vāyus, Vasus (ohne die schon genannten); Śūdras die Aśviṅs, Pṛthivī, Kāla, Mṛtyu. Während jedoch auf Erden die verschiedenen Lebensstadien (āśrama) unter die einzelnen Individuen verteilt sind, betätigen sich die Götter in allen, sie sind gleichzeitig Brahmanenschüler (brahmacārin) Hausväter (gṛhastha), Einsiedler (vānaprastha) und Asketen (muni). (BS. III, 4, 47 f.).

Ebenso wie alle jīvas sind sie Viṣṇu völlig untertan, sie sind nur die ausführenden Organe seines Willens, gleichsam hölzerne Gliederpuppen, die durch ihn bewegt werden. (z. BS. II, 3, 13).

Die Götter bilden untereinander eine große Hierarchie. Madhva sucht unermüdlich die Rangordnung der devas aus den Texten zu ermitteln und zusammenzufassen. Seine Angaben sind außerordentlich weitschweifig und umständlich, weil er große Schwierigkeiten hat, die zahlreichen Stellen, die er interpretiert, miteinander in Einklang zu bringen. Für unsere Zwecke sind die umfangreichen Erörterungen, die für seine Anhänger natürlich von größter Wichtigkeit sein mußten, ohne Bedeutung. Ich kann deshalb hier auf eine trockene Aneinanderreihung der zahllosen Götternamen verzichten und verweise den Leser auf die einschlägigen Partien in Madhvas Werken[1]) und auf die ausgedehnte

1) Chā Up VII, 4—14; Bṛh Up IV, 3, 33; Praśna-Up VI; Muṇḍ-Up III;

Behandlung des Themas im Ps., der alle wichtigeren Äußerungen Madhvas anführt. Einen ungefähren Überblick gewährt auch die weiter unten gegebene Übersicht über das beim Weltuntergang stattfindende Eingehen der Götter in die ihnen im Range Vorausgehenden. Wie man aus dieser Darstellung und aus den beigefügten Bemerkungen entnehmen kann, folgen auf Śrī Brahmā und der ihnen gleichstehende Vāyu (der später sein Nachfolger wird), dann deren Frauen Sarasvatī und Bhāratī (Śraddhā), danach Śeṣa, Garuḍa (Vīndra) und Śiva, sowie deren Frauen Vāruṇī, Sauparṇī und Umā. Nach diesen kommen dann Indra, Kāma und die zahllosen andern devas.

Die Götter üben über die verschiedensten Dinge eine Schirmherrschaft (abhimānitva) aus. Madhva setzt sie zu allen möglichen in Beziehung, bedeutungsvoll ist namentlich das Verhältnis, in dem sie zu den einzelnen tattvas stehen. Madhvas Angaben sind aber auch hier sehr widerspruchsvoll, bei Gelegenheit wird bald diese bald jene Gottheit als Regent dieses oder jenes tattva bezeichnet. Padmanābhas Zusammenstellungen (Ps. 95 ff.) zeigen deutlich, wie außerordentlich dehnbar der Begriff des abhimānitva gefaßt wurde, so daß bei einzelnen tattvas mehr als 10 Schutzgottheiten angegeben werden. Die Reihenfolge, in welcher die Götter über die tattvas herrschen, entspricht im allgemeinen der Stellung, die sie in der Hierarchie einnehmen, so daß die höchsten Gottheiten wie Śrī, Brahmā, Rudra usw. auch die höchsten, d. h. bei der Evolution zuerst aus der Urmaterie entstandenen, tattvas regieren.

Im Nachstehenden führe ich für jedes tattva die Gottheit an, die am häufigsten als ihr Gebieter betrachtet wird; für die Namen

---

Mbhtp I, 13 f. Als Probe sei hier die Hauptstelle, Anuvy p. 53 a, im Original wiedergegeben: „Uṣās, Svāhā ca Parjanyo, Mitro, 'gnir, Varuṇo, Vidhuḥ, | Pravaho, 'niruddha, IndrÔme, Rudro, Vāṇī ca Mārutaḥ | uttarôttaratas tv ete guṇaiḥ sarvaiś ca muktigāḥ | Sūrya-Dharmau yathā Somo, Manur, Dakṣo, Bṛhaspatiḥ, | Śacī, Ratiś cÂniruddha-samās, Tārā ca Mitra-vat | Soma-vac chata-rūpā tu prasūtir Vahni-vad Virāṭ | Parjanya-vad Vāruṇī ca tathā Saṃjñā ca Rohiṇī | Dhārmī ca Mitra-vat tv eva Prāvahī parikīrtitā | Mitra-Parjanya-madhya-sthāv Aśvinau Vighna-Vittapau | Bhṛgur Agni-samo, Mitra-tan-madhye Brahma-putrakāḥ | Varuṇ-Âgny-antarā tatra Nāradaḥ prāyaIndra-vat | Kāmaḥ Suparṇī cÔmā-vat, Vīndro Rudra-vad īritaḥ | Nirṛtir Mitra-sadṛśo, Viśvāmitraḥ Ka-sūnu-vat, | Vaivasvato Manuś cÂśvi-paścād anye tato varāḥ | CyavanÔcathya-Vainyāś ca Śaśabinduś ca Haihayaḥ | tadvac ca vipra-rājanya-viśeṣo 'trâpi kaścana | tadvat Priyavrataś câpi tad-anyāḥ śata-devatāḥ | Parjanya-Mitrântarāle tad-anye tu tato varāḥ | etebhyo 'bhyadhikā Śrīs tu sadā-muktā viśeṣataḥ | tat-samo nâsti, paramo Harir eva na câparaḥ | Saṃhitāyāṃ Bṛhatyāṃ tu svayaṃ Bhagavatôditam.

der anderen Regenten verweise ich auf die Texte selbst[1]). Über prakṛti herrscht Srī, über mahat Brahmā, über ahaṃkāra Śiva, über buddhi Sarasvatī, über manas Garuḍa und Śeṣa, über Ton und Berührung Suparṇī, über Gestalt und Geschmack Vāruṇī, über Geruch Umā, über das Gehör Soma, über das Gefühl Kubera, über das Gesicht Sūrya, über den Geschmack Varuṇa, über den Geruch die Aśvins, über die Rede Agni, über die Hände Indra, über die Füße Indras Sohn Jayanta, über den After Yama, über das Zeugungsorgan Dakṣa, über den Äther Gaṇeśa, über die Luft Vāyu (bezw. dessen Sohn Pravaha), über das Feuer Agni, über das Wasser Varuṇa. über die Erde Dharā.

Die Einwirkung der Götter auf die von ihnen regierten Dinge geschieht durch die ihnen innewohnenden, für den menschlichen Verstand unbegreiflichen Kräfte. Sie üben diese aus vermöge ihrer Allgegenwart und der Fähigkeit, die Objekte zu durchdringen. Der Feuergott Agni ist nur einer, die vielen Feuer, die in der Welt das Kochen verursachen, sind ihm untertan, sie sind gleichsam materielle Abbilder des immateriellen, einen Gottes. Jeder Luftzug, den wir fühlen, ist ein ungeistiger Reflex des einen geistigen Luftgottes Vāyu. Das Auge, mit dem wir sehen, ist ein Abbild des Sonnengottes Sūrya. Sūrya, das kosmische Prototyp des Auges bringt es zum Funktionieren, ohne selbst jedoch von den Mängeln, welche am materiellen Organ des Sehens ent-

1) Vergl. Kaṭh Up. III, 10 f., Bṛh Up I, 5, Gītātp p. 34 b, Tantrasāra III, 151 ff. (ganz abweichend).

Über die Vorstellungen der heutigen Mādhvas unterrichtet die Tafel in Gandirao Hanumant Talapadatur's „Refutation" (Dharwar 1920) p. 33 f. Hier werden die Regenten der 24 tattvas (ohne buddhi) gegeben sowie die Namen Viṣṇus als des inneren Lenkers der verschiedenen Götter (Keśava ist das niyāmaka-bhagavad-rūpa der über avyākṛta herrschenden Lakṣmī, Nārāyaṇa das der mahat regierenden Brahmā und Vāyu usw.). Zur Erklärung wird hinzugefügt: „All the Keśavâdi 24 names are of Gopal Krishna Lowkik Example. When a collector performs revenue affairs he is called a collector, when he performs Local Board affairs or municipal affairs or Sanitary affairs the same collector is called Local Board President, Municipal President, Sanitary Chairman respectively, so Gopal Krishna whenever he inspires different demigods of different elements he is called by different names in Shastras. — From the above schedule, it is plain that every action which is done by mankind, beasts and birds every day and night and at every moment, is done by demigods (Governors of elements) and Gopal Krishna. Unless we please them by sandhyā, yajña etc., we have no hopes of getting timely rains and avoiding epidemic diseases such as plague, influenza etc. Shri Krishna says in Gita (III 14): „yajñād bhavati parjanyaḥ" (Regen entsteht durch Opfer): Irrigation Department is no doubt useful but it is external. Internal medicine means yajña should be performed".

stehen, affiziert zu werden. (z. Kāth. Up V, 9—11). Die Götter entfalten ihre Tätigkeit in den Organen und den mannigfachen ihnen unterstellten Objekten, auch denen gegenüber, die nicht an ihre Existenz glauben. So können z. B. Leute, welche Kräuter für medizinische Zwecke verwenden, mit ihnen Heilerfolge erzielen, auch wenn sie die devas, welche ihnen ihre Kräfte verleihen, nicht kennen. Diejenigen jedoch, welche die in den Kräutern wirksamen Götter wissen, denen gewähren diese nicht nur einen materiellen, sichtbaren Lohn (wie die Linderung der Schmerzen), sondern darüber hinaus auch noch einen höhern, unsichtbaren. Die devas gleichen hierin den Königen, die allen ihren Untertanen, auch denen, die mit ihnen persönlich nicht bekannt sind, ihren Unterhalt gewähren, hingegen größere Gaben, wie Belehnung mit Dörfern usw. nur denen zuteil werden lassen, die sie kennen. (z. Chā Up VII, 4 ff.).

Ein großer Teil des Veda gibt ausführliche Anweisungen darüber, wie die verschiedenen Gottheiten zu verehren sind. Es wäre unrichtig, daraus zu schließen, die Götter seien selbständige, für sich allein zu verehrende Wesen. Jede Verehrung derselben ist nur dann gut und erfolgreich, wenn man sie nicht um der Götter selbst willen betreibt, sondern in dem Bewußtsein, Viṣṇu in ihnen anzubeten. Je höher die devatā steht, der man seinen Dienst weiht, desto größer ist der Erfolg, weil Gottes Liebe (prīti) zu den einzelnen Göttern — und damit auch die Gnade, die er ihren Verehrern zuteil werden läßt — desto größer ist, je höher sie in der Rangordnung stehen. Durchaus unrichtig aber ist es, wollte man die Götter neben oder anstelle von Viṣṇu verehren. So wie ein König es übelnimmt, wenn man seine Diener ihm gleichstellt oder mit ihm verwechselt, so zürnt Viṣṇu auch denen, die in dieser Weise seiner Majestät zu nahe treten, und verdammt sie zu ewigen Höllenstrafen (z. Chā Up VII, 4—14). Die Verehrung der Götter um ihrer selbst willen und somit die Entstehung des Polytheismus betrachtet Madhva als einen Abfall von dem wahren Glauben, der sich im Tretā-Zeitalter vollzogen hat, während im Kṛta-yuga noch durchaus am ursprünglichen Monotheismus festgehalten wurde und man Indra und die anderen Götter nur als die von Viṣṇu gelenkten Organe des göttlichen Willens anbetete.

Weil die Götter von den Menschen als von Viṣṇu durchwaltete Wesenheiten verehrt werden, und zu Opfern und anderen Handlungen anregen, welche das Wissen befördern, werden sie als Herren (svāmin) des Wissens angesehen. Es erhebt sich die Frage, ob ihnen oder den opfernden jīvas der von dem Veda für gute

Taten in Aussicht gestellte Lohn zufällt. Madhva meint, die Seelen spielten hierbei die Rolle von Untertanen oder von Schülern, die Götter diejenigen von Königen oder Lehrern. Als mitwirkende Gehülfen (sahakārin) erlangen die jīvas den gebührenden Lohn, die Götter aber einen ihrer leitenden Stellung entsprechenden bedeutend höheren.

2. Die einzelnen Götter.

Von den Göttern treten nur einige in Madhvas Lehre hervor. Garuḍa, der Adler Viṣṇus, der ihm als Reittier dient, und Śeṣa, die Weltschlange, auf der Viṣṇu oft ruhend dargestellt ist, spielen beim Erlösungsprozeß eine führende Rolle (s. unten). Ebenso wie Sanaka, Viśvaksena, Aniruddha und andere Viṣṇu nahestehende Wesen, nehmen sie jedoch nicht, wie Lakṣmī, eine Sonderstellung außerhalb des Saṃsāra ein, was betont wird, weil andere Vaiṣṇava-Sekten ihnen eine solche einräumen. Ihre Gattinnen sind Suparṇī und Vāruṇī.

Śiva ist von Viṣṇu mit großer Zerstörungskraft begabt worden, die er namentlich bei dem Weltuntergang ausübt. Wenn manche Menschen glauben, er, und nicht Viṣṇu, sei der höchste, ewige Gott, so ist dies ein Irrtum, denn aus Ṛgveda VII, 40, 5 und X, 125, 5, sowie zahlreichen anderen Schriftstellen ergibt sich, daß er erst von Viṣṇu geschaffen wurde und ihm untertan ist. Die falsche Ansicht mancher Hindus hat seinen Grund darin, daß Viṣṇu, wie in den Purâṇen erzählt wird, ihm den Auftrag erteilt hat, die Menschen zu verwirren, Lehrbücher der Verblendung zu verfassen, sich selbst zu verherrlichen und Viṣṇu als machtlos hinzustellen, um auf diese Weise eine reinliche Scheidung zwischen den Guten und Bösen herbeizuführen. (z. BS. I, 1, 1 (p. 3b), z. BhG. II, 72 (p. 13a)). Seine Gattin Umā steht ihm im Range nach, es ist daher völlig ungereimt, wenn die Śāktas sie als die Weltursache betrachten, um so mehr, als eine Frau ohne Mithilfe eines Mannes nichts hervorbringen kann (z. BS. II, 2, 42f.). Śiva und Umā stehen zu Śeṣa und Vāruṇī insofern in einer näheren Beziehung, als sie ihre Nachfolger werden. Denn nach dem Weltuntergang, im nächsten Brahma-kalpa wird Śiva als Śeṣa und Umā als Vāruṇī wiedergeboren.

Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen Vāyu und seiner Gattin Bhāratī und Brahmā und dessen Gemahlin Sarasvatī: Vāyu und Bhāratī werden in ihrer nächsten und damit letzten Existenz zu Brahmā und Sarasvatī. Diese Theorie ermöglicht es

Madhva beide Paare einander gleichzustellen und bei Interpretationen miteinander zu vertauschen. Vāyu spielt in der Theologie Madhvas eine ganz hervorragende Rolle, kein anderes indisches System legt ihm eine ähnliche hohe Bedeutung bei. Vāyu ist der himmlische Repräsentant des Lebensodems im Makrokosmos wie im Mikrokosmos. So wie der „prāṇa" erst das Funktionieren der Organe ermöglicht und so wie er der hauptsächlichste Sitz Viṣṇus im Leibe des jīva und damit der Ausgangspunkt des Wissens ist, so ist die Schutzgottheit des Lebenshauches, Vāyu, allen anderen Göttern, die die Sinne regieren, überlegen, steht in einem besonders nahen Verhältnis zu Viṣṇu und führt die jīvas zur Erlösung. An zahllosen Stellen wird von Madhva die außerordentliche Bedeutung Vāyus in's hellste Licht gesetzt. „Vāyu ist das höchste Abbild (viśiṣṭapratimā) des Udgītha genannten Viṣṇu", er ist das „liebste Abbild" (pratimā preyasī) Gottes (z. Chā Up I, 2, 9), das Kind (vatsa) oder der Sohn Haris (Hareḥ suta, z. Chā Up III, 15, 1). Aus mannigfachen Stellen der Heiligen Schrift, wie Ṛgveda V, 82, 1, Tait. Br. III, 7, 9, 3f., Ap. Śr. Sūtra XIII, 4, 2 wird dieser Vorrang erwiesen. „Besser als die ṛṣis sind die devas, besser als die devas ist Vāyu, besser als Vāyu ist Viṣṇu" heißt es im Komm. zu Chā. Up. IV, 9, und an anderer Stelle lesen wir „Wer weiß, daß Vāyu der beste und älteste aller Götter ist, der wird, wenn er zur Erlösung gelangt ist, der beste und älteste unter seinesgleichen (z. Chā Up V, 2). Zu BS III, 3, 35 wird die Kauṇṭharavya-Śruti zitiert, in der es heißt: „Prāṇa fürwahr ist mächtiger (bhūyān) als alle, denn nicht ist jemand mächtiger als Prāṇa", und zu Bhāg P XI, 11, 44 wird gelehrt „sarva-devôttamo Vāyuḥ". Wegen dieser seiner Größe wird ihm geradezu eine Mittelstellung zwischen Gott und den Seelen zugeschrieben: „Weil er (im Range) unmittelbar auf den HErrn folgt, mag das Wort „Herr" auf ihn angewandt werden; deshalb sagen die Weisen, daß ihm in den Veden die Stellung eines Mittlers (madhyamatā) zugesprochen wird". (z. BS. II, 4, 11). Außer Brahmā besitzt nur er so großes Wissen, daß er den jīva Gott schauen lassen kann (z. Muṇḍ-Up III, 1, 9). Er vermittelt den Seelen im Turīya-Zustande die Erkenntnis (z. Chā Up V, 2) und führt die zur Erlösung reifen Seelen zu Brahmā oder direkt zu Viṣṇu (z. BS. IV, 3, 5—16). Ohne ihn ist kein Zugang zum Heil[1]). Er erschien auf Erden als Hanumat und als Bhīma (Mbhtp. II, 35f.); seine dritte irdische Manifestation, als Madhva ist bereits in Ṛgveda I, 141, 1—3 vorausgesagt worden.

1) nibhṛto mokṣavit Prāṇas, tad-yogāt, tat-prasādataḥ | jānanti paramaṃ devaṃ, nânyathā tu kathaṃ-cana" iti Bhāgavata-saṃhitāyām (Bhāg Ptp., p. 90b).

Brahmā, der „Viergesichtige“ (catur-mukha) ist der Erstgeborene der Schöpfung; während Indra, Agni und andere Götter, die aus dem Munde, der Nase und anderen Gliedern Viṣṇus hervorgingen (Ait Up I, 1 ff.), noch einmal aus Kaśyapa geboren werden, ließ Viṣṇu ihn noch vor den Urwassern entstehen, deshalb heißt er „aja“ (der Ungeborene) (z. Kaṭh. Up. IV, 6). Er ist der Demiurg, der in Viṣṇus Auftrage die Welt schafft. Er ist der höchste Lehrer (uttama-guru Ps. 497) und deshalb, wie Vāyu mit den 32 Kennzeichen eines solchen ausgestattet [1]). Auf ihn geht letzthin alle religiöse Unterweisung zurück, auch die Lehre Madhvas, die deshalb Brahma-sampradāya heißt. Als Lehrer aller Lehrer ist er in treuer Ergebenheit zu verehren [2]). Er ist es auch, der den Seelen die volle Erkenntnis vermittelt, bevor sie zu Viṣṇu eingehen.

Lakṣmī oder Śrī, die Gemahlin Viṣṇus ist die höchste aller Seelen. Sie unterscheidet sich von allen anderen dadurch, daß sie ewig erlöst (nitya-mukta) und ewig ohne Leid (nityâduḥkha) ist. Sie besitzt keinen aus Materie (prakṛti) bestehenden Leib und ist Gott in Raum und Zeit ewig konkomitant [3]). Viṣṇu ergötzt sich in ihr und sie in ihm; während aber er seine Wonne aus sich selbst schöpft, empfängt sie die ihre nur durch Viṣṇu. Obwohl sie alle Wünsche erlangt hat (prāpta-kāmā), dient sie ihm ununterbrochen und verehrt ihn unaufhörlich. Sie ist die Mutter aller Wesen, der Schoß, in den Viṣṇu den Keim legt, aus dem alles entsteht (BhG XIV, 3). Als transzendente Repräsentantin der Urmaterie hat sie, wie diese, 3 Aspekte: als Śrī regiert sie sattva-guṇa, als Bhū rajo-guṇa, als Durgā tamo-guṇa [4]); als die große Verblenderin (mahā-māyā vaiṣṇavī, mohikā) beginnt sie das Schöpfungsspiel immer auf's neue und hält die Wesen in Saṃsāra fest, indem sie sie, entsprechend den 3 guṇas, mit den Leibern von Göttern, Menschen und Dämonen versieht (Gītā tp. XIV, 5, p. 36 b). Infolge der großen Kraft, die ihr infolge ihrer Verbindung mit Gott eigen ist, ist es schwer sich von diesem Einfluß zu befreien;

1) Über die heilbringenden lakṣaṇas der zu den verschiedenen Götterstellungen Prädestinierten vergl. Bṛh Up I, 3, 28 (p. 6 b) und III, 9, 17 (p. 45 b), Mbhtp. I, 123, Bhāg Ptp 94 a, Ps. 497. Die zur Verdammung Bestimmten sind mit üblen lakṣaṇas versehen.

2) „Brahmânta-guravaś caîva sampradāya-pravartakāḥ | tat-tad-guṇânusāreṇa pūjyā mānyāś ca kṛtsnaśaḥ“ (Tantrasāra IV, 112).

3) deśa-kālābhyām eva paramâtmanā samavyāptā (Ps. 74; cf. Bhāg Ptp 93 a).

4) „Śrīr mūla-sattvaṃ vijñeyā, bhūr mūlaṃ raja ucyate, | mūlaṃ tamas tathā Durgā, Mahālakṣmīs tri-mūlikā“ Bhāg Ptp p. 30 a.

möglich ist dies nur allein mit Hilfe Gottes (BhG. VII, 14). Als Personifikation der Macht Viṣṇus und als Schutzgöttin der prakṛti bewirkt sie auch den Untergang der Welt, die Rückkehr aller Dinge in die Urmaterie und ist deshalb die Schirmherrin der vernichtenden Zeit (kālâbhimāninī, Bhāg Ptātp p. 34 b). Wenn Lakṣmī eine so große Herrschaft zugeschrieben wird, so liegt die Frage nahe, wie sie zu verehren sei und wie sich die ihr gewidmete Anbetung zu der Viṣṇus verhalte; diese Frage war zu Madhvas Zeit außerordentlich aktuell, weil damals der Śaktismus mit seinem Kultus der weiblichen Gottheiten den Dienst der großen männlichen Götter vielfach zurückgedrängt hatte. Der XII. Gesang der BhG behandelt nach Madhva diese Frage. In seinem Kommentar zu dieser Stelle hat Madhva daher Gelegenheit sich mit dem Problem ausführlich auseinander zu setzen. Nach ihm ist zwar die Verehrung der Śrī nützlich — sie wird ja auch in Ṛgveda IX, 94, 4 c und in anderen Textstellen vorgeschrieben —, doch nur, wenn sie mit der von Viṣṇu verbunden ist; Menschen, deren Denken ganz auf Śrī gerichtet ist und bei denen Viṣṇu ganz in den Hintergrund tritt, haben es schwer das Heil zu erreichen, das nur von Viṣṇu gespendet werden kann. Ebenso wie Viṣṇu auf Erden eine Scheingestalt annimmt, so auch seine Gattin; als Sītā, Jayantī, Satyā, Rukmiṇī u. a. erscheint sie in der Welt, scheinbar dem Leid der Sterblichen unterworfen, in Wahrheit ewig voll göttlicher Seligkeit. (z. Bṛh Up I, 5, 11, p. 12 b).

DRITTER ABSCHNITT.

HEILSLEHRE.

I.

Die Ursachen des Saṃsāra.

Das seit anfangsloser Zeit vor sich gehende Umherwandern der Seelen im Saṃsāra hat zur Ursache den Willen Gottes, das Nichtwissen, das durch Begierde hervorgerufene karman, den feinen Leib, das aus den drei guṇas bestehende Denkorgan und den groben Leib [1]). Ordnen wir diese im Ps. 526 aufgeführten „Fesselungen", welche den jīva an das Welttreiben ketten, so ergeben sich mehrere Gruppen. Ursache der Bindung sind demnach

1) das Nichtwissen,
2) Begierde und karman,
3) die Verbindung mit den materiellen Leibern und ihren Organen.

Über und hinter allen diesen steht der Wille Gottes, der alles in der Welt lenkt und somit auch darüber autonom verfügt, ob eine Seele im Kreislauf der Existenzen umherirren oder aus ihm herauskommen soll.

Von den genannten Ursachen des Saṃsāra ist über die letzten bereits früher alles Notwendige gesagt worden, wir können uns daher darauf beschränken, die ersten beiden zu behandeln.

Das Nichtwissen (avidyā) ist ein materielles Produkt, das — wie schon oben, S. 49 gesagt wurde — bei der Weltschöpfung sich aus der prakṛti entfaltete. Es umhüllt den jīva und hindert ihn so, Gott zu erkennen und die ewigen Heilswahrheiten in sich aufzunehmen. Nach dem Grade der Intensität, in der es auftritt, zerfällt es in 5 Arten (parvan):

1) tamas Dunkel,
2) moha Betörung,
3) mahāmoha große Betörung,
4) tāmisra Finsternis,
5) andhatāmisra blinde Finsternis.

---

1) bandhās tv īśvarêcchā-vidyā-kāma-karma-liṅgaśarīraṃ triguṇâtmakaṃ manaḥ sthūlaśarīram ityādi (Ps. 526).

Diese Begriffe erscheinen in der Sāṃkhya-Philosophie[1]) als Bezeichnung für die 5 Arten des Irrtums. Tamas ist viparyaya, die Umkehrung des wahren Sachverhalts, die vorhanden ist, wenn man die Urmaterie und die Organe für das Selbst hält. Moha ist der Subjektivismus (asmitā), die falsche Anschauung, die im Gott-Dasein erlangten übernatürlichen Kräfte für dem Selbst angehörig und daher für unsterblich zu halten. Mahāmoha ist rāga, das Verlangen nach den Sinnesobjekten. Tāmisra ist dveṣa, Abneigung gegen die Faktoren, welche den Genuß der Sinnesobjekte oder der übernatürlichen Kräfte stören. Andhatāmisra ist abhiniveśa die Furcht vor dem Verlust des Lebens und seiner Güter. Bei Madhva und in Ps. 171, wo diese fünf Arten der avidyā genannt werden, findet sich diese im Sāṃkhya übliche Erklärung nicht. Madhva erläutert die „pañcaparvikā avidyā" vielmehr durch Zitate aus dem Mahābhārata folgendermaßen: „tamas bedeutet Finsternis (śārvara), moha die Umkehrung des wahren Sachverhalts, das hartnäckige Bestehen auf dieser ist mahāmoha, tāmisra ist Zorn, andhatāmisra ist das Sterben". Nach einem von ihm im Anschluß hieran angeführten Zitat aus dem Harivaṃśa hingegen ist „tamas Nichtwissen, moha die Verkehrung der Wahrheit, die anderen sind das hartnäckige Festhalten an jenen"[2]).

Nach einer anderen Einteilung, die Ps. 172 gegeben wird, ist die avidyā vierfach:

1) jīvâcchādikā (svaguṇâcchādikā), das Nichtwissen, welches die Seele hindert, ihre eigene Natur zu erkennen,

2) paramâcchādikā, das Nichwissen, welches die Seele hindert, Gott zu erkennen,

3) māyā das Nichtwissen, welches scheinbare Erkenntnisse und namentlich den Wahn des „Ich" und „Mein" hervorruft[3]).

4) śaivalā das Nichtwissen, welches die wahre Erkenntnis verfälscht, vergleichbar einer Wasserpflanze (śaivala, Blyxa octandra), die das Wasser eines Teiches bedeckt und ihm dadurch scheinbar eine grüne Farbe verleiht[4]).

1) Garbe, Sāṃkhya-Philosophie[2], 341.

2) „tamas tu śārvaraṃ proktaṃ, mohaś caîva viparyayaḥ | tad-āgraho mahāmohas tāmisraḥ krodha ucyate | maraṇaṃ tv andhatāmisram avidyā pañcaparvikā" iti Bhārate. „tamo' jñānaṃ viparyāso moho 'nye tu tad-āgrahā" iti Harivaṃśeṣu. (Bhāg Ptp p. 34b zu Bhāg P III, 13 (12) 2).

3) In einem Zitat zu Ps. 172 wird māyā als pañcaparvikā bezeichnet, so daß also dort die vorhin behandelten Arten moha etc. als Unterarten von māyā erscheinen, was zu dem im Sāṃkhya üblichen Gebrauch von moha usw. passen würde.

4) Zu Bhāg-P III, 10, 9 (Bhāg Ptp 28a) wird śaivalā folgendermaßen er-

Wie sich aus den Erklärungen der avidyā ergibt, ist sie keine absolute Unwissenheit, sondern nur ein Wissen, das trügerisch ist und sich auf unrichtige oder unwürdige Objekte richtet. Sie ist daher ein Wissen, das den Saṃsāra hervorruft (jñānaṃ saṃsārahetu, Ps. 479), indem es anstatt sich Gott zuzuwenden, den Leib, Weib und Kind und andere vergängliche Dinge dieser Welt zum Gegenstand nimmt.

Die wahre Erkenntnis wird den jīva ferner verborgen durch die Begierde (kāma), durch die Leidenschaft, welche Zorn und alle anderen Laster im Gefolge hat. So wie Rauchschwaden das Feuer verhüllen, so verhüllt die Begierde das Wissen; so wie ein von Schmutz bedeckter Spiegel nichts reflektiert, so ist das von der Begierde befleckte antaḥkaraṇa nicht fähig, Gott in sich wiederzuspiegeln; so wie die Eihaut die Frucht im Mutterleibe umgibt, so fesselt die Begierde die Seele (BhG. III, 38). Die Begierde treibt die Seele dazu immer auf's neue Taten zu vollbringen. Jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke ruft aber nach allgemein-indischer Anschauung eine transzendente Wirkung hervor, die sich als Lohn oder Strafe in dieser Existenz oder in einer kommenden äußert; denn die ganze große Verschiedenheit der Wesensart und der Schicksale aller jīvas ist nichts anders als das Produkt ihres karman, d. h. das sichtbar gewordene Ergebnis der Summe ihrer guten oder schlechten Taten (z. BS. II, 3, 51).

Das durch die von den Begierden veranlaßten Taten verursachte karman (kāmya-karman) ist entweder gut oder schlecht.

1) Das gute karman wird hervorgerufen durch das Vollbringen der von der Religion gebotenen Handlungen, wie Opfern und Almosengeben. Der transzendente Lohn, den es gewährt, ist vergänglich; er besteht in einer der Bedeutung der vollbrachten Tat entsprechenden glücklichen Schicksalsfügung, in günstigsten Fällen in der Wiedergeburt im Götterhimmel. Es ist von dem Täter entweder mit Absicht erzeugt worden (iṣṭa) oder entsteht, ohne daß er es erstrebt hat (aniṣṭa).

2) Das schlechte karman entsteht durch Verfehlungen gegen die religiösen und sittlichen Gebote- Es äußert sich in dem Leid, das der jīva erdulden muß, und zwar ist dieses Leid bei geringeren Sünden zeitlich — Ertragen von schweren Schicksalsschlägen, Wiedergeburt in niederen Existenzformen, schlimmstenfalls in den zeitlichen Höllen — bei ganz schweren Verfehlungen ewig (Versinken in die ewigen Höllen).

---

klärt: „pariṇāminī ca yasyās tu doṣāś cetanatā tathā | śaivalī nāma sā māyā jagad-bandhâtmikā sadā“ (Brahmatarka).

Von dem durch die Begierden veranlaßten (kāmya) karman verschieden ist das begierdenfreie karman. Entsteht das erstere aus irdischen, egoistischen Motiven, nämlich aus dem Streben nach einem Lohn (phalêcchayā kṛtaṃ karma kāmyam), so hat das letztere lediglich die Gnade Gottes zum Ziel (īśvaraprasādârthaṃ kṛtaṃ karma akāmyam, z. Ps. 6). Es verursacht eine Reinigung des Denkens (BhG. IV, 33) und ermöglicht dadurch die Entstehung der direkten Erkenntnis Gottes, welche die Vorbedingung der Erlösung ist. (Ps. 298).

Neben den Taten, welche kāmya- oder akāmya-karman hervorrufen, gibt es eine große Reihe von Akten, welche kein karman erzeugen und deshalb als udāsīna (gleichgültig) bezeichnet werden. Es sind dies erstens diejenigen Handlungen, welche die Seele mechanisch vornimmt, ohne daß sie dabei moralisch beteiligt ist, z. B. das Emporwerfen, Herabwerfen, Krümmen, Ausstrecken, Gehen, Essen usw. Zweitens gehört hierzu jedwede Tätigkeit, die von Gott oder dem Erlösten vorgenommen wird. Wenn daher die Seligen umherwandeln, scherzen und mit Frauen oder mit Wagen sich ergötzen (Chā. Up. VIII, 12, 3), so wird dadurch kein karman produziert. (Ps. 10ff.).

Nach seiner Wirksamkeit wird das karman eingeteilt in prārabdha d. h. dasjenige, das begonnen hat sich zu realisieren, und saṃcita, dasjenige, das aufgespeichert ist und vorläufig latent bleibt, um sich später auszuwirken. Jedes karman wird durch seine Realisation (bhoga) aufgezehrt; ein karman-freier Zustand kann bei den jīvas aber durch diesen automatischen Verbrauch des karman nie eintreten, weil sie ja permanent neue Handlungen ausführen, welche wieder ihren Lohn oder ihre Strafe finden müssen. Ein Mensch z. B. vollbringt namentlich von seinem vierzehnten Lebensjahre ab notwendiger Weise so viele Werke, daß sie die Ursache von zehn Existenzen sein können. (z. BS. III, 1, 8 Kṛṣṇâmṛta 217). Eine Erlösung ist deshalb durch bloße Werke unmöglich; sie läßt sich nur erreichen durch das von Gott in Gnaden gewährte überirdische Wissen, welches die Entstehung neuen karmans hindert und das vorhandene mit Ausnahme des in der gegenwärtigen Existenz zu realisierenden vernichtet.

II.

Die Mittel zur Heilsgewinnung.

1. Gute Werke.

In den heiligen Schriften finden sich zahlreiche Gebote und Verbote, die das Leben des Hindus bis ins Einzelne regeln. Madhva hält diese, soweit sie auf dem Veda und den von ihm anerkannten Werken der Überlieferung beruhen, aufrecht. Das Kastenwesen ist ihm eine göttliche Institution, die Viṣṇu selbst geschaffen hat; die von den Angehörigen der vier Kasten auszuübenden Pflichten entsprechen dem Grade ihrer Reinheit, der selbst wieder durch die guṇas bedingt ist[1]).

Entsprechend seinem viṣṇuitischen Überzeugungen werden alle in der Śruti und Smṛti, in den Purāṇas und Āgamas gelehrten heiligen Bräuche von Madhva direkt oder indirekt mit Viṣṇu in Verbindung gebracht; alle Mantras, die bei ihnen hergesagt werden, beziehen sich auf ihn und der gesamte private und offentliche Kultus dient mittelbar oder unmittelbar seiner Verehrung.

Vom Erwachen bis zum Einschlafen soll der frommen Vaiṣṇava Viṣṇus gedenken; jede der vorgeschriebenen Handlungen des Tages, das Reinigungsbad, das Wasserschlürfen und Mundausspülen, die Atemübungen und den Genuß der Speise soll er unter Hersagen von heiligen Formeln vollziehen, über Gott meditierend[2]). Äußerlich soll er seiner Zugehörigkeit zur Vaiṣṇava-Gemeinde dadurch einen sichtbaren Ausdruck geben, daß er das senkrechte Sektenzeichen, den ūrdhvapuṇḍra, auf seine Stirn malt; nie soll er sich dazu verstehen, das horizontale Symbol der Śaivas, den tiryakpuṇḍra zu tragen, selbst wenn er mit dem Tode bedroht wird (Kṛṣṇâmṛta 222). Großen Wert wird ferner der Stigmatisierung (aṅkana) beigemessen. Dieselbe besteht darin, daß Symbole der Allmacht Viṣṇus, wie sein Diskus (cakra) und seine Muschel (śaṅkha), ein- oder mehrmals täglich mit einer aus Lehm (gopīcandana) und Wasser bestehenden Masse vermittels eines Stempels auf Stirn, Brust oder Arm des Verehrers aufgedrückt werden; bei feierlichen Gelegenheiten werden diese Zeichen auch mit Hilfe von heißgemachten Metallstempeln von dem guru seinen Schülern eingebrannt.

---

1) „sāttviko brāhmaṇaḥ, sāttvika-rājasaḥ kṣatriyaḥ, rājasa-tāmaso vaiśyaḥ, tāmasaḥ śūdra" iti guṇa-vibhāgaḥ karma-vibhāgas tu śāmo dama ity ādinā vakṣyate" (z. BhG. IV, 13).

2) Eine ausführliche Beschreibung mit Angabe der Mantras gibt Madhvas Sadācārasmṛti.

Die hohe Bedeutung, die dem Diskusmal beigemessen wird, zeigt ein Kṛṣṇâmṛta 108 gegebener Spruch, der Viṣṇu sagen läßt, auch in einem unreinen Barbaren-Lande sei der Ort, wo sich ein Diskusmal befindet, drei Meilen im Umkreise sein Bereich. Das Zeichen erweist nicht nur den, der es trägt, als einen gläubigen Viṣṇuverehrer, sondern erinnert zugleich alle andern Menschen, die es erblicken, an Gott und regt sie so zu frommer Betrachtung an. Dasselbe gilt von der „Namengebung" (nāmakaraṇa). Nach Madhvas Vorschrift soll jeder seiner Anhänger einen auf Viṣṇu Bezug habenden Namen (wie Keśava, Padmanābha u. a.) tragen, damit jedesmal beim Aussprechen dieses Namens die Erinnerung an Viṣṇu wachgerufen wird [1]). Wie wertvoll es ist, seinen Söhnen Viṣṇu-Namen zu geben, lehrt die Geschichte von dem schlechten Brahmanen Ajāmila, der in seinem Leben viele Sünden begangen hatte, dadurch aber, daß er auf dem Totenbett sein Söhnchen Nārāyaṇa herbeirief, sich hierbei an Viṣṇu erinnerte, von bhakti erfüllt wurde und nicht den dräuenden Schergen Yamas in die Hände fiel [2]).

Viṣṇu zu Ehren sind von den Gläubigen bestimmte Observanzen zu erfüllen. Eine hervorragende Rolle spielen unter diesen die Speisegesetze. Der Fleischgenuß und das Zusichnehmen von alkoholischen Getränken ist verpönt. Eine periodische Einschränkung der Nahrungsaufnahme ist verdienstlich (BhG IV 30); an Tagen, die dem Viṣṇu heilig sind, ist Fasten vorgeschrieben. Alle vierzehn Tage, am ekādaśī-Tag (d. h. am 11. Tag jeder Hälfte des lunaren Monats) soll man weder harte noch flüssige Nahrung zu sich nehmen. Wer diesem Gebot zuwiderhandelt, der ist so schlecht wie ein Dieb, ein Brahmanen- oder Kuhtöter (Kṛṣṇâmṛta 130 ff.). Zu diesen regelmäßig wiederkehrenden Fastentagen kommen noch andere; vor allem ist Kṛṣṇas Geburtstag durch Meiden jeder Speise zu feiern; wer an diesem Tage ißt, der ißt Eiter und Blut (Jayantīnirṇaya). Verdienstlich und heilbringend ist der Genuß von der Viṣṇu dargebrachten Opferspeise (naivedya); wer täglich von den Resten des Mahles Viṣṇus ißt, der erlangt mit jedem Reiskorn, das er genießt, mehr Lohn, als wenn er hundert Cāndrâyaṇas [3]) vorgenommen

1) Das Stigmatisieren und die Namengebung werden im Mādhavas Sarvadarśanasaṃgraha als für Madhvas Lehre besonders charakteristische Eigentümlichkeiten angeführt (Puna Ed, p. 53). — Nach Mvij IX 39 hat Madhva das Stigmatisieren an vielen seiner Anhänger persönlich vorgenommen.

2) Bhāg P. VI 1—3 und Madhvas Komm.

3) Das Cāndrâyaṇa ist eine bestimmte Kasteiung, bei der man den Mondlauf zur Richtschnur nimmt, indem man beim zunehmenden Monde jeden Tag einen Bissen mehr, beim abnehmenden einen Bissen weniger zu sich nimmt (p. w).

hätte. Empfehlenswert ist es, naivedya mit Basilienkraut (tulasī) zu mischen und das ganze dann, mit dem Wasser, in dem sich der Guru die Füße gewaschen, übergossen, zu sich zu nehmen (Kṛṣṇâmṛta 97).

Transzendenten Lohn gewähren Wallfahrten nach heiligen Stätten, wie Benares, Prayāga, Gayā, Puṣkara, Dvāravatī, besonders heilbringend ist das Baden in heiligen Flüssen, wie der Gaṅgā, die aus Viṣṇus Fuß entsprang[1]).

Viṣṇus Symbolen, dem Śālagrāmastein, der Tulasīstaude ist Ehrerbietung zu erweisen, vor allem seinen Idolen. Im III. Kapitel seines Tantrasārasaṃgraha gibt Madhva ausführliche Vorschriften über die Herstellung und Konsekrierung von Gottesbildern aus Ton, Stein und Metall.

Bei den Mādhvas stehen in besonderer Verehrung einige Gottesbilder, die Madhva selbst auf eigenartige Weise erhalten und in den Heiligtümern in und bei Uḍipi aufgestellt haben soll. Eine berühmte Kṛṣṇa-Statue fiel nach der Überlieferung durch folgenden Zufall in seine Hand. Als er einst am Ufer des Meeres meditierte, sah er ein Schiff in der Nähe der Küste auf einer Sandbank festlaufen. Durch Schwenken eines Tuches rief er den Wind hervor, der notwendig war, um es wieder flott zu machen, so daß es landen konnte. Die geretteten Seeleute baten ihn, sich zum Lohn für seine Bemühungen etwas aus der reichen Ladung des Schiffes zu nehmen; Madhva aber ließ sich nur einen großen Gopīcandana-(Lehm-)Klumpen geben. In diesem befand sich, wie sich nachher herausstellte, eine alte Kṛṣṇa-Statue, welche seit langem an der Küste von Dvārikā unbeachtet im Schlamm gelegen hatte und jetzt durch eine glückliche Fügung in die Hand eines bhakta gekommen war. Madhva wusch das Gottesbild, weihte es und errichtete ihm einen Tempel, in dem es noch heute verehrt wird[2]).

---

1) Als Ersatz hierfür betrachten die Mādhvas ein Bad in dem sog. „Madhvasarovara“ in Uḍipi. Kurz nach seiner Initiation soll, so erzählt die Legende, Madhva die Absicht gehabt haben, eine Wallfahrt zum Ganges zu unternehmen. Dies betrübte Madhvas Guru, Acyutapreksa sehr und er betete zu Ananteśvara, er möge ihm dazu verhelfen, daß er sich nicht von seinem Schüler zu trennen brauche. Der Gott veranlaßte daraufhin die Gaṅgā unterirdisch nach Uḍipi zu fließen und dort einige Tage lang in einem Teich zu erscheinen. So konnte Madhva in der Gaṅgā baden, ohne sich den Mühseligkeiten einer Reise auszusetzen und seinen Guru zu verlassen. Wie die Mādhvas glauben, wiederholt die Gaṅgā ihr Auftreten im Madhva-Teich alle zwölf Jahre, bis auf den heutigen Tag.

2) Mvij IX 41 ff und Śeṣas Komm.

Acht Śālagrāma-Steine, in die Viṣṇu (= Vyāsa) mit Lakṣmī eingegangen war, erhielt Madhva bei seinem zweiten Besuch in Badarikâśrama von Vyāsa als Geschenk[1]; die kostbaren Andenken werden noch heute an vier Orten verehrt[2].

Andere wertvolle Kultobjekte soll Madhva durch seinen Schüler Śāmaśāstrin (Naraharitīrtha) erhalten haben. Es waren dies die Bildnisse von Rāma und Sītā, die schon lange, bevor dieses Königspaar in der Welt erschien, von Ikṣvāku und seinen Nachkommen bis auf Daśaratha verehrt worden waren. Die Idole wurden dann von Sītā und Lakṣmaṇa angebetet und schließlich von Rāma einem alten Brahmanen geschenkt, um ihn für seine Frömmigkeit zu belohnen. Als dieser starb, übergab er die wertvollen Kleinodien seines Glaubens dem Hanumat. Als dieser während des Krieges zwischen den Pāṇḍavas und Kauravas mit Bhīma im Gandhamādana-Gebirge zusammentraf[3], vertraute er ihm die Heiligtümer an. Aus dem Besitz der Pāṇḍavas kamen sie schließlich in den der Gajapati-Könige von Orissa, die sie in ihrer Schatzkammer niederlegten. Madhva, der hierum wußte, befahl Naraharitīrtha nach Orissa zu gehen und ihm die Idole zu verschaffen, auf daß er sie verehren könne. Naraharitīrtha ging darauf in das Königreich Kaliṅga und wurde dort mit der Wahrnehmung der Regierungsgeschäfte für den minderjährigen Herrscher beauftragt. Als letzterer großjährig geworden war, ließ sich Naraharitīrtha von ihm die Götterbilder schenken und brachte sie zu Madhva, der sie noch achtzig Tage lang verehrte, bis er die Welt verließ. Seitdem haben sie sich in den Klöstern der Mādhvas bis zur Gegenwart fortgeerbt[4].

Naraharitīrtha soll später noch ein anderes Kultbild auf eine wunderbare Weise zuteil geworden sein. Als er einst predigend durch das Land zog, träumte ihm, in einem Teich in der Nähe der Stadt, in welcher er übernachtete, befände sich ein Bild des Nārāyaṇa. Am nächsten Tage entdeckte er dieses und weihte es.

---

1) „prāpa sa Nārāyaṇataḥ śuddha-śilâtma-pratimāḥ | yāsu sa Padmā-sahito doṣyahitaḥ sannihitaḥ“ Mvij X 24.

2) „One at Udupi, one at Subramanyam, one at Madhyatala (Sode Mutt) and the remaining five in the Acharya's Mutt (Uttaradi Mutt)“. Padmanabha Char, loc cit. p. 168.

3) Das Zusammentreffen wird im Mahābh. III 146 ff. geschildert.

4) Vgl. Narahariyatistotra in Stotramahodadhi Part I (Bombay 1897, Nirṇaya-Sāgara-Press). H. Krishna Sastri „Srikurman Inscription of Naraharitīrtha Saka-Samvat 1203“ (Epigraphia Indica, VI 261) und R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism etc. p. 58 f.; Padmanabha Char, l. c. p. 128, 214.

Der Ort, wo sich dies zugetragen haben soll, heißt noch heute Nārāyaṇadevarkere („Teich des Gottes Nārāyaṇa") und liegt im Hospeṭ tāluka des Bellary-Distrikts [1]).

Die den Idolen zu erweisende Verehrung ist von Madhva bis ins Kleinste festgesetzt worden. Peinliche Sauberkeit ist die notwendige Voraussetzung für alle heiligen Handlungen; vom Gottesdienst muß alles ferngehalten werden, was irgendwie stören könnte. Das Ritual in den Tempeln ist genau geregelt. Neun Zeremonien sind es vor allem, die dort an jedem Tage vorgenommen werden: Zunächst wird der Tempel gereinigt (mala-visarjana), dann wird das Kṛṣṇabild aus dem Schlafe geweckt (upasthāna). Hierauf wird es mit Milch und andern köstlichen Stoffen (Zucker, Ghī, saure Milch, Honig) gewaschen (pañcâmṛta), dann abgerieben (udvartana), in heiligem Wasser gebadet (tīrthapūjā) und mit Schmuck behangen (alaṅkāra); Gebete und Hymnen werden an es gerichtet (āvṛtta), Früchte und Wohlgerüche ihm dargebracht (mahāpūjā) und schließlich nachts Lampen vor ihm geschwungen (rātripūjā) [2]).

Die vor Viṣṇu niedergelegten Opfergaben bestehen in Milch, Reiskuchen, Blumen. Wenn auch Madhva zu BS III, 1, 27 bemerkt, daß die Tötung von Tieren bei dem im Veda vorgeschriebenen Kultus keine Sünde sei, so treten doch in der Praxis seiner Anhänger an die Stelle der Tieropfer solche aus vegetabilischen Bestandteilen [3]), wobei auf Stellen wie Bhāg P. XI, 5, 13 und XI, 21, 29 hingewiesen werden kann.

Das ganze umfangreiche Zeremoniell, mit welchem das Idol umgeben wird, das Waschen und Salben, das Bekränzen und Schmücken, das an ihm vorgenommen wird, das Verbrennen von Räucherwerk, das Schwingen von Lichtern und die feierlichen

1) H. Krishna Sastri, a. a. O. p. 262.

2) H. H. Wilson „A Sketch of the Religious Sects of the Hindus" (London 1862) p. 148.

3) Die Berechtigung dieser Praxis wird u. a. aus Mahābh XII hergeleitet, wo (Bo Ed. 336, Calc 338, Kumbh. 344) von einem Opfer des Königs Vasu Uparicara berichtet wird, bei dem kein Tier getötet wurde, was der Gott dadurch belohnte, daß er sich Vasu zeigte, wie er sich bisher von niemandem hatte sehen lassen. In der von Mādhvas veranstalteten Kumbhakona-Ausgabe finden sich hinter Vers 17 sechs Strophen, die in den andern Ausgaben fehlen. In diesen wird der Ersatz der Opfertiere durch „aus Backwerk bestehendes Vieh" (piṣṭamaya paśu) empfohlen. — Es erscheint auffällig, daß das Verbot von Tieropfern von Madhva in seinen Schriften nicht mit Entschiedenheit in den Vordergrund gestellt wird; auch aus der Mvij IX 44 ff. erzählten Geschichte vom Opfer des Jarāghaṭita geht nicht deutlich hervor, daß er gegen Tieropfer war; es liegt daher die Vermutung nahe, daß die heutige Praxis der Mādhvas von Madhva selbst noch nicht allgemein eingeführt wurde.

Prozessionen, — sie alle dienen dem einen Zweck: den Gläubigen für die Dauer der pūjā in die lebendige Gegenwart des verehrten Gottes zu versetzen. Der Fromme wird gleichsam herausgehoben aus der Sphäre des Alltäglichen und wird dadurch gnadenvoller Heilsgüter teilhaftig; er erhält ein bildhaftes Objekt für seine Meditationen, einen Gegenstand, welcher es auch dem geistig noch wenig Fortgeschrittenen erleichtert, seine Gedanken auf das überirdische Göttliche zu konzentrieren[1]).

Die Viṣṇu geweihte Verehrung bleibt nicht auf den Gott beschränkt, sondern wird auch auf sein Gefolge und seine Diener ausgedehnt. Es sind deshalb auch Bilder von Durgā, Śiva, Skanda, Gaṇeśa u. a. aufzustellen und in gebührender Weise zum Gegenstand eines Kultus zu machen. Man muß sich dabei aber immer vergegenwärtigen, daß diese Gottheiten Viṣṇu untertan sind und von ihm durchwaltet werden; eine ihnen erwiesene Verehrung, ohne daß dabei Viṣṇus gedacht wird, ist wertlos, ja teuflisch (Tantrasāra III, 143), denn wer die Anbetung Viṣṇus als des höchsten Weltenherrn aufgibt und an seiner Stelle einem andern Gott Ehre erweist, der handelt ebenso töricht wie ein Mensch, der Nektar mit Gift oder eine Kuh mit einer Eselin vertauscht, oder der am Gangesufer sitzt und aus einem Brunnen Wasser trinkt (Kṛṣṇâmṛta 113 ff).

Der Dienst Viṣṇus darf sich jedoch nicht in dem Vollbringen ritueller Handlungen erschöpfen, sondern muß im Leben des Gläubigen zum Ausdruck kommen. Dies geschieht einerseits durch das Unterlassen aller verbotenen Handlungen (niṣiddha-saṃtyāga) und andererseits durch das Führen eines Gott wohlgefälligen Wandels in Gedanken, Worten und Werken. In Gedanken geschieht die Verehrung (bhajana) Viṣṇus durch die Entfaltung von Mitleid (dayā) gegen die, welche einem untergeben sind, von Zuneigung (sneha) gegen die, welche einem gleichgestellt sind, von respektvoller Liebe (bhakti) zu denen, die einem an Rang und Ansehen überlegen sind[2]), ferner durch frommen Eifer (spṛhā) sowie durch

1) Den Gedanken, welche einen Mādhva noch heute bewegen, wenn er in Uḍipi an dem Dienste Kṛṣṇas teilnimmt, verleiht C. M. Padmanabha Char p. 254 folgenden Ausdruck: „One who sees the courses, absolutely forgets that it is but an idol that is being served. Every honour and every homage that the mind of man can conceive of, to glorify an Emperor of Emperors, if present in flesh and blood, is paid with tireless patience and obeisance, day after day, in total forgetfulness of the fact that it is after all an image that stands before them. Where can the world show a parallel to Sri Krishna's temple at Udupi?"

2) svâdhameṣu satsu dayā, svasameṣu svâtmavat snehaḥ, uttameṣu bhaktiḥ (Ps 485).

Glauben (śraddhā). In Worten äußert sich der gute Wandel in Wahrhaftigkeit (satya), Güte (hita), Freundlichkeit (priya) und Veda-Studium (svādhyāya), in Werken tritt er im Almosengeben (dāna), Verteidigen der Schwachen (paritrāṇa) und Beschützen aller Wesen (rakṣaṇa) hervor.

Die zehn Gebote, welche in der Formel vom zehnfachen bhajana[1]) zusammengefaßt sind, stellen den Moralkodex der Mādhvas dar und sollen das Tun in allen Kasten und Lebensstadien regeln.

Alle guten Werke verheißen einen transzendenten Lohn; dieser ist aber vergänglich, solange sie egoistischen Motiven entspringen. Zur Erlösung führen sie nicht, mögen sie auch eine Läuterung der Seele von den Schlacken der Leidenschaft im Gefolge haben und dadurch mittelbar den Befreiungsprozeß fördern. Der Weg zur Erlösung hat vielmehr zur Voraussetzung, daß sich die Seele von selbstischen Neigungen frei macht, daß sie begierdelos wird und daß deshalb das karman, das ihre Taten hervorrufen, ihr nichts mehr anhaben kann. Dieses Ziel läßt sich nach den Lehren der BhG. auf zwei Wegen verwirklichen.

Entweder erfüllt der Erlösungsbedürftige weiterhin alle ihm in seinem Stande auferlegten Pflichten, tut dies aber ohne irgend welche persönlichen Motive und ohne Rücksicht auf einen jenseitigen Lohn, lediglich im Bewußtsein der Notwendigkeit recht zu handeln, zum Wohle anderer und in ständigem Gedenken Gottes. Oder aber, der Befreiung Suchende zieht sich ganz aus dem Weltleben zurück, entsagt allen irdischen Wünschen und Tun und bemüht sich in weltabgeschiedener Einsamkeit die Erkenntnis zu erringen. Beide Heilswege streben demselben Ziele zu, der Ausrodung aller Begierden und der Erlangung des vollkommenen Wissens; welcher von ihnen für einen Menschen der geeignetere ist, das hängt von seiner individuellen Disposition ab. Beide sind an sich nicht so grundverschieden, wie die Toren glauben (BhG V, 4). Denn der weltentsagende Büßer, der nur der Meditation lebt, ist darum doch nicht ganz ohne Tun, und der, welcher treulich, aber ohne eignes Interesse, die Pflicht eines Hausvaters, Herrschers usw. erfüllt, entbehrt nicht des Wissens. Gott beruft die Menschen dazu, den einen oder den andern Weg zu gehen, und entweder in der Ausübung einer irdischen Tätigkeit wie Janaka, oder durch

---

1) Hierbei werden als Verehrung in Gedanken dayā, spṛhā, śraddhā gerechnet. Vergl. Sarvadarśana-saṃgraha p. 54, Dvaita Catechism § 73. Ps 485 führt eine große Zahl von „mokṣa-sādhanāni“ verschiedenster Art nebeneinander an. Danach die Liste bei Bhandarkar "Vaiṣṇavism, Śaivism etc." p. 60 f.

Aufgeben einer solchen, wie Sanaka, das erlösende Wissen sich anzueignen (z. BhG III, 3).

Die Werke sind nach Madhva demnach Hilfsmittel zur Erreichung der Erlösung, falls sie ohne egoistische Motive ausgeführt werden und zur Förderung der Erkenntnis dienen. Denn eine Erlösung durch Werke ohne Wissen ist unmöglich. Wenn es heißt, daß ein Sterbender in Prayāga Erlösung finde, so geschieht dies nicht infolge des durch Baden an heiliger Stätte vollbrachten guten Werkes, sondern vermöge des Aufgehens der Erkenntnis, das an diesem hierfür besonders günstigen Orte erfolgte (z. BhG III, 20). So liegt also der Hauptwert der Werke darin, daß sie den Zugang zum Wissen erleichtern[1]); sie sind nur Vehikel zur Erlangung der Erkenntnis und spielen gleichsam die Rolle eines Pferdes, das als Reittier benutzt wird, um die Entfernung nach einem bestimmten Ort zurückzulegen, dem aber an sich keine selbständige Bedeutung für das Hineingelangen in das Dorf zukommt (z. BS. III, 4, 26). Obwohl die Werke somit insgesamt der Erzeugung des Wissens dienen und deshalb eigentlich nur notwendig sein müßten, solange das Wissen noch nicht erreicht ist, so wird doch von Madhva — im Gegensatz zu andern Schulen — der Grundsatz aufgestellt, daß auch der zur Erlösung Auserwählte alle heiligen Vorschriften über das zu Tuende und zu Unterlassende zu befolgen habe (BS. III, 4, 27—33). Das Werk verhält sich zum Wissen wie der Minister zum König; der Herrscher ist zwar in der Lage, kraft seiner Machtvollkommenheit, im Staate alles selbst zu regeln, doch ist es von Nutzen, wenn ihm der Minister zur Seite steht. So ist es auch von Wert, wenn der Weise sich an alle Gesetze betr. der Speise usw. hält, denn seine Wonne im Zustande der Erlösung wächst durch Befolgung der heiligen Vorschriften und vermindert sich, wenn er sie nicht beachtet[2]). Deshalb wird auch in der Schrift gesagt, daß Brahmā und andere Götter, obwohl sie zur Erlösung bereit sind, tapas üben (Anuvy p. 55 b).

2. Wissen.

Der vorzüglichste Weg zur Erlangung des Wissens über Gott, das den jīva zur Erlösung befähigt, besteht in dem Studium der heiligen Schriften. Dieses ist nur dann heilbringend, wenn es in

1) sarva-dharmâpekṣā jñānasyôtpattau (z. BS. III, 4, 26).

2) „ānando hrasete 'kāryāc, chubham kṛtvā tu vardhata“ iti Brahmâṇḍe (z. BS. III, 4, 33).

der richtigen Weise von den dazu berechtigten Personen unter der Leitung eines erfahrenen Lehrers (guru) betrieben wird.

Ein tiefgründiges und systematisches Studium setzt die genaue Kenntnis des Veda voraus. Nach der allen Vedânta-Systemen gemeinsamen Anschauung ist eine solche nur für Männer der obersten drei Kasten, d. h. für Brahmanen, Kṣatriyas und Vaiśyas sowie für im Range über diesen stehende Wesen, d. h. für die Götter der verschiedenen Klassen erreichbar. Die Śūdras und alle Wesen niederer Art sind nicht zum Veda-Studium berufen, weil ihnen die hierfür erforderlichen geistigen Fähigkeiten abgehen und weil ihnen das Sakrament des upanayana, der Einführung bei einem Veda-Lehrer fehlt. Götterfrauen (uttamastrī) hingegen sind dazu berechtigt, was aus Textstellen wie Ṛgv X, 145, 2c „sapatnīṃ me parā dhama" hervorgeht; hier sagt Indras Weib „blase mir meine Nebenbuhlerin fort", woraus sich ergibt, daß Indrāṇī selbst den Veda kennen muß, da sie ja sonst nicht diesen Hymnus rezitieren könnte[1]). Als upanayana gilt bei diesen Frauen die Verheiratung (BS. I, 3, 36). Daß die Śūdras den Veda nicht studieren können, wird in der Heiligen Schrift ausdrücklich und an vielen Stellen hervorgehoben. So heißt es z. B. in Gautamas Dharmaśāstra: „Wenn er (der Śūdra) ihn hört, so soll man seine Ohren mit Zinn und Lack verstopfen; wenn er ihn rezitiert, soll man seine Zunge spalten; wenn er seinen Sinn erfaßt, soll man sein Herz aufreißen" und „der Śūdra hat kein heiliges Feuer, kein Opfer: wie sollte er da den Veda studieren?" (z. BS. I, 3, 38). Wenn auch von der Kenntnis der Heiligen Schrift gesagt wird, jeder, der sie besitze, solle sie andern übermitteln, so hat hierbei doch eine strenge Auslese stattzufinden, und die Mitteilung derselben an Unbefugte ist eine schwere Sünde. Wenn es an einigen Stellen des Veda so scheint, als ob Śūdras im Besitze des Veda wären, wie Raikva (Chā Up. IV, 1, 3) oder Satyakāma (Chā Up. IV, 4, 4), so ergibt eine nähere Untersuchung, daß diese Männer gar keine Śūdras waren, sondern den obersten Kasten angehörten. Werden die Śūdras somit vom Veda-Studium ferngehalten, so ist damit nicht gesagt, daß sie überhaupt nicht zur Erlösung gelangen können. Abgesehen davon, daß sie durch treue Erfüllung ihrer Pflichten sich eine Wiedergeburt in einer der oberen Kasten sichern können, ist das Veda-Studium ja garnicht die einzige, unumgängliche Bedingung für die Erlangung des Heils, sondern nur das beste,

1) Als weitere Beispiele für Göttinnen, die den Veda kennen, werden z. BS. I, 1, 1 Urvaśī und Yamī genannt.

systematische Mittel zur Erreichung desselben; die Gotteserkenntnis selbst erfolgt nicht automatisch durch ein Studium der Heiligen Schrift, sondern nur durch die Gnadenwahl Gottes, die nicht durch eine Kenntnis von bestimmten Texten, sondern durch die rechte Einsicht in das Wesen Viṣṇus und durch die inbrünstige Liebe zu ihm erreichbar ist. Eine Belehrung hierüber bietet aber auch der „fünfte Veda", d. h. das Mahābhārata, Rāmāyaṇa, die Purāṇas, das Pañcarātra und andere allgemein zugängliche Vaiṣṇava-Werke, die Viṣṇu als Vyāsa für die unteren Kasten verfaßt hat. So betont auch die Vyoma-Saṃhitā, daß auch Niedriggeborene, welche Gott ergeben sind, daß auch Frauen, Śūdras und schlechte Brahmanen (brahmabandhu) das in den Tantras niedergelegte Wissen erlangen können, wenn es ihnen in der rechten Weise erklärt wird (z. BS. I, 1, 1), und BhG IX, 32 lehrt, daß auch diejenigen, welche von sündiger Geburt sind, Frauen, Vaiśyas und Śūdras zum höchsten Ziel gelangen, wenn sie zu Gott ihre Zuflucht nehmen. (Gītātp. bemerkt zu dieser Stelle, es handle sich hierbei um Seelen, die eigentlich zu einer höheren Kaste gehörten, aber infolge einer Sünde in einer früheren Existenz zu Frauen usw. wurden.)

Das systematische Studium erfordert die Unterweisung durch einen Lehrer (guru). Es genügt nicht, daß man versucht, auf eigene Faust zu forschen, die Belehrung durch den Guru muß vielmehr die eigene Anstrengung zweckmäßig unterstützen. Zu diesem Zweck geht der Jüngling zwischen dem 5. und 25. Lebensjahre bei einem vedakundigen Brahmanen in die Lehre [1]), er wohnt in seinem Hause, verrichtet für ihn mannigfache Dienstleistungen und wird von ihm über den Veda und die Gotteserkenntnis belehrt; nach Beendigung der Lehrzeit wird er entlassen, nicht ohne auch noch weiterhin den Guru um Belehrung und Rat anzugehen. Natürlich spielt namentlich bei denen, die sich einem asketischen Leben widmen, der geistliche Lehrer eine noch weit hervorragendere Rolle; ihm muß man glauben wie Gott und ihn muß man lieben wie Gott, soll einem die Erleuchtung kommen (Śvet Up VI, 23; Bhāg Ptp 93 b). Es ist jedoch nicht notwendig, daß der Guru, der zuerst die Unterweisung leitete, der einzige Lehrer ist, vielmehr darf der Guru gewechselt werden. Wenn ein Lehrer, der dem ersten dem Range nach überlegen ist, sich von selbst als

1) Die in der Dharmaśāstra- und Gṛhyasūtra-Literatur enthaltenen Vorschriften über das Veda-Studium findet man zusammengestellt bei Karl Glaser „Der indische Student", ZDMG. 66 (1912) p. 1 ff.

Guru anbietet, so darf er ohne weiteres, nachdem der bisherige Lehrer um Erlaubnis gefragt worden ist, als Guru angenommen werden. Ein Lehrer, der dem bisherigen im Range gleich- oder nachsteht, darf nur nach reiflicher Überlegung gewählt werden und nach gebührender Befragung des ersten Guru (BS III, 3, 45 f.). Höher als die Lehrer, welche den einzelnen Menschen gelegentlich das Wissen übermitteln, stehen diejenigen jīvas, welche die Belehrung ex officio ausüben. Solche „niyata-gurus" sind die Ṛṣis, welche die höchsten Menschen belehren, die Götter, welche den Ṛṣis das Wissen übermitteln, und schließlich die höchsten Götter, welche den niedriger stehenden devas entsprechend ihrem Range die Erkenntnis zukommen lassen. Der höchste aller Gurus ist Brahmā (Ps 486 f.).

Das Studium verleiht nicht nur dem Schüler, der es ausübt, einen transzendenten Lohn, sondern auch dem Lehrer, der es dem Schüler übermittelt. Und zwar ist das „phala" des Guru achtmal so groß als das des Schülers, das des Gurus des Gurus doppelt so groß als das dem Guru selbst zukommende, das von dessen Guru ist $1^1/_2$mal größer, das der Götter wiederum tausendmal größer, das Brahmās seinerseits um einen „mahaugha" größer.

Durch Fleiß und hingebungsvolle Liebe erwirbt der Schüler die Gnade des Lehrers (guru-prasāda), die ihm den Weg zum Heil auftut, das ohne einen Guru unmöglich erreicht werden kann (Bhāg-P-tp p. 94a).

Die Belehrung durch den Guru[1]) genügt natürlich allein nicht, um das Wissen zu erringen; es muß die eigene Anstrengung (sva-prayatna) hinzutreten. Immer aufs neue muß der Schüler die heiligen Texte studieren und über das Gelernte nachdenken. Vor allem muß er, will er die Erkenntnis erringen, alle Gedanken von sich fernhalten, welche vom Weg zur Erlösung abführen. Die 9 Kardinal-Irrtümer, die man unter allen Umständen meiden muß, sind (vergl. Ps. 522):

1) die Ansicht, daß Gott und Seele identisch sind (jīvâbheda),
2) die Ansicht, daß Gott eigenschaftslos ist (nirguṇatva),
3) die Ansicht, daß Gottes Eigenschaften unvollkommen sind (apūrṇaguṇatā),
4) die Ansicht, daß andere Wesen Viṣṇu im Range gleich stehen (sāmya),
5) die Ansicht, daß andere Wesen im Range über Viṣṇu stehen (ādhikya),

1) Eine kurze Darstellung dessen, was ein Guru einen Novizen lehrt, gibt Madhvas Yati-praṇava-kalpa.

6) die Ansicht, daß Viṣṇu von seinem avatāras verschieden ist (tadgata-bheda),
7) die Ansicht, daß Kṛṣṇa usw. nicht avatāras Viṣṇus, sondern jīvas sind (prādurbhāvaviparyāsa),
8) die Leugnung der absoluten Oberherrschaft und Allmacht Gottes (tatpramāṇasya nindā),
9) die schlechte Behandlung der Verehrer Viṣṇus (bhaktadveṣa).

In positiver Hinsicht führt das Wissen zur Anerkennung der richtigen, den genannten Irrtümern entgegengesetzten Anschauungen, zur Kenntnis der 5 Unterschiede (pañcabheda, oben S. 14) und der Stufenfolge aller Wesen (tāratamyaparijñāna, oben S. 64).

Das immer tiefere Eindringen in die Wahrheit bleibt nicht bei einem theoretischen Erkennen und bei einem bloßen Fürwahrhalten gewisser Ansichten stehen, sondern wird zu einer wirklichen Lebensmacht, die alles Denken und Handeln aufs Tiefste beeinflußt. Es entsteht die Einsicht in die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, das Meiden aller Sünde, das Verzichten auf allen Lohn in dieser und in jener Welt, die Erkenntnis der überwältigenden Hoheit Gottes, der der Mensch ohnmächtig gegenübersteht, und das Bedürfnis, sich ganz und gar dem ewigen Weltherrn anzuvertrauen, der allein die Seele aus dem leidvollen Wirrsal des Saṃsāra herauszuheben vermag.

So führt das Wissen ebenso wie das selbstlose, uninteressierte Vollbringen der Werke und die Entsagung alles Tuns zu dem, was das eigentliche, einzige und wahre Hilfsmittel der Erlösung darstellt — zur Gottesliebe [1]).

3. Gottesliebe.

Gottesliebe (bhakti) ist die Zuneigung zu Viṣṇu, welche zur Voraussetzung hat die Erkenntnis, daß er der höchste von allen ist [2]), die mit Liebe verbundene Überzeugung, daß Gott über allem steht [3]). Sie ist das Hauptmittel (pradhāna-sādhana) zur Gewinnung des Heils (z. BS. III, 3, 54), ja sie ist eigentlich kein

1) Die bhakti wird gelegentlich geradezu als ein Teil des Wissens betrachtet: „jñānasya bhakti-bhāgatvād bhaktir jñānam itîryate | jñānasyaîva viśeṣo yad bhaktir ity abhidhīyate“ (Anuvy 62 a).

2) Vergl. „sarvôttamatayā jñānapūrvakaḥ sneha eva tu bhaktir Viṣṇau“ (z. Bṛh Up. I, 5, 11 p. 14 a).

3) „sarvasmād uttama“ iti samyak sneha yutā matiḥ susthirā bhaktir uddiṣṭā“ (ib. p. 17 a) cf. zu BS. III, 3, 54 „snehânubandho yas tasmin bahumāna-purassaraḥ | bhaktir ity ucyate“.

sādhana mehr, sondern die Frucht, die aus allen anderen erwächst, denn alle andern dienen nur dazu, sie zur Blüte zu bringen (z. Bṛh Up. I, 5, 11 p. 14 b).

In diesen und ähnlichen Worten beschreibt Madhva die bhakti als das höchste Ziel und die Vollendung alles irdischen Strebens, als die Krönung aller Erkenntnis, als den einzigen wahren Weg zur Erlösung, in den alle andern Wege münden. Alles, was er lehrt, dient einzig dem Ziel, die rechte bhakti zu entfalten; nur wenn man Viṣṇu als autonom und unvergleichlich hoch über allen Wesen stehend ansieht, nur wenn man ihn als verschieden von Welt und Einzelseelen betrachtet, und wenn man alle heiligen Texte auf ihn bezieht, ist eine geeignete Grundlage für die bhakti vorhanden, nicht wenn man glaubt, die Welt sei Schein, die Einzelseele mit Gott identisch, oder Śiva und Brahmā ständen Viṣṇu gleich (Bṛh Up. bh. p. 17 a). In der Gottesliebe gipfelt zugleich aber auch alles tugendhafte Tun. Der Fromme ist sich bei jeder seiner Handlungen seiner eigenen Unzulänglichkeit bewußt, er fühlt, daß er selbst keinen eigenen Willen hat und nicht die Macht, etwas zu vollbringen, sondern daß Gott alles in ihm wirkt [1]). Durchdrungen von seiner eigenen Ohnmacht, begibt er sich deshalb ganz und gar in den Schutz Viṣṇus und stellt ihm alle Dinge anheim. Alles, was er noch tut, das tut er nur um Gottes willen, in allem gibt er ihm allein die Ehre.

Die wahre bhakti ist so stark, daß sie Selbstzweck wird; für den Gläubigen tritt sogar die Erlösung zurück hinter der Gottesergebenheit. Die demotivierte bhakti ist wertvoller als die Vollendung selbst; höher steht der Mensch, der sein ganzes Denken nur auf Gott richtet, als der, welcher nach Erlösung strebt [2]).

Die Gottesliebe trägt einen stark emotionalen Charakter, sie äußert sich in ekstatischen Zuständen, die an den Frommen zutage treten: alle Härchen am Leibe sträuben sich, sein Herz schmilzt gleichsam, seine Rede stammelt, bald lacht er, bald stürzen Tränen aus seinem Auge, ohne Scheu singt er und tanzt er (Bhāg P XI, 14, 23 f.).

Gefördert wird das Wachstum der bhakti durch die Gemeinschaft mit guten Menschen (satāṃ prasaṅga), die durch ihre frommen Gespräche über Viṣṇu die Vaiṣṇavas erbauen und ihren Glauben, ihre Liebe und Ergebenheit stärken (Bhāg P III, 25, 24). Ihr Bei-

1) „nâhaṃ kartā tu sarvasya kartaîko Viṣṇur avyayaḥ“ iti vittvā tu saṃnyāsī, nânyathā tu kathaṃ canêti Nivṛtte (Bhag Ptp 112 b).

2) „animittā bhagavati bhaktiḥ siddher garīyasī“ „mumukṣor amumukṣus tu varo hy ekânta-bhakti-bhāg“ iti (z. BhG VII, 29).

spiel wirkt anfeuernd, der ihnen erwiesene Dienst, ja schon das Anblicken von ihnen, das Berühren ihres Körpers, das Waschen ihrer Füße und die ihnen erwiesene Gastlichkeit reinigt von Sünde (Bhāg P I, 19, 33). So wie Kälte, Furcht und Finsternis vergehen, wenn man sich dem Feuer nähert, so schwinden Herzenskälte, Furcht und geistige Finsternis durch den Umgang mit Heiligen (Bhāg P XI, 26, 31).

Die Gottesliebe äußert sich auf neunerlei Art, nämlich: im Hören der heiligen Legenden von Viṣṇu, im Preisen seines Ruhmes, im ständigen Denken an ihn, in dem zu seinen Füßen [seinem Kultbild] erwiesenen Dienst, in der ihm beim Opfer dargebrachten Verehrung, in dem ehrfurchtsvollen Gehorsam gegen ihn, in der sklavischen Abhängigkeit von ihm, in dem auf ihn wie auf einen Freund gesetzten unerschütterlichen Vertrauen, in der Hingabe der ganzen Persönlichkeit an ihn[1]).

Von den Ausdrucksformen der bhakti verdient hier das Lobsingen (kīrtana) eine besondere Erwähnung, weil es von jeher in Madhvas Schule besonders gepflegt worden ist. Madhva selber verfaßte eine Reihe von Hymnen zu Ehren Viṣṇus und seine Anhänger folgten seinem Beispiel, es sei nur an die von Kittel übersetzten Lieder der kanaresischen Dāsas erinnert[2]). Die kīrtanas, die seit Caitanyas Zeit in Bengalen ertönten[3]), scheinen auch unter dem Einfluß des Vorbilds der Mādhvas entstanden zu sein, ebenso wie die rituellen Tänze der Anhänger des „weißen Kṛṣṇa“ (Gaurâṅga) von Navadvīpa, die noch in jüngster Zeit durch Keśab Candra Sen wieder in Aufnahme gebracht wurden.

Da der Geist der bhakti-Frömmigkeit nirgends so deutlich in

---

1) „śravaṇaṃ, kīrtanaṃ Viṣṇoḥ, smaraṇaṃ pādasevanam,
arcanaṃ vandanaṃ dāsyaṃ sakhyam ātmanivedanam“
iti puṃsârpitā Viṣṇau bhaktiś cen navalakṣaṇā
kriyate bhagavaty addhā tan manye 'dhîtam uttamam (Bhāg P VII, 5, 23). Statt ātma-nivedanam steht an der Parallelstelle VII, 11, 11 ātma-samarpaṇam. Madhva erklärt ātma-nivedanam „ātma-sthatvena vedanam ātma-nivedanam“. „muktasyâpi mamânta-stho niyantaîva Hariḥ sadā“ iti jñānaṃ samuddiṣṭaṃ samyag ātma-nivedanam, iti ca“ (Bhāgptp p. 71 a). Neun Arten der bhakti spielen auch sonst in der Vaiṣṇava-Literatur eine große Rolle; vergl. z. B. Tulsīdās, Rām-caritmānas III Caup. 7 ff nach Dohā 58 (Ausg. von Rāmeśvar Bhaṭṭa, Bombay San 1918, p. 589) übers. „Neuer Orient“ Bd. X S. 28.

2) F. Kittel „On the Karṇāṭaka Vaiṣṇava Dāsas (Ind. Antiquary II (1873) 307 ff.; IV ((1875) p. 20). — Vergl. auch Gover „Folk-songs of Southern-India“ (London 1872) und Rice „Kanarese Literature“ (Calcutta 1918).

3) Vergl. über diese D. C. Sen „History of Bengali Language and Literature“ (Calcutta 1911) p. 579.

die Erscheinung tritt als in den Hymnen Madhvas, die noch heute in den Tempeln seiner Sekte vielfache Verwendung finden, sei hier einer in deutscher Übertragung wiedergegeben:

Vāsudeva, den ich preise, thront in ewiger Seligkeit,
Indirās erhab'ner Gatte, der das Paradies verleiht.

Aller Götter Diademe rühren seines Schemels Rand,
Und sein Fuß glänzt wie die Sonne, wenn die Finsternis entschwand.

In Gedanken auf des HErren goldumhüllte Hüfte blickt,
Die, von Ambikā getragen, reich mit Zierrat ist geschmückt.

Seines Bauchs mit den drei Falten zu gedenken säumet nie,
Der das Weltall trägt, des schlanken, der umschlungen wird von Śrī.

Seiner Brust, drin Indirā wohnt, sei gedacht zu jeder Frist,
Die inmitten seiner Arme endlich und unendlich ist.

Denkt an Haris Arm, der Muschel, Scheibe, Keul' und Lotus trägt,
Der das Weltall zu behüten immerfort sich tätig regt.

Seines Halses denkt, den leuchtend des Kaustubha Glanz umfließt
Und aus dem der Strom der Veden unaufhörlich sich ergießt.

An den lotusgleichen Mund denkt, der den Mond an Lieblichkeit
Überstrahlt, den preisenswerten, der von Daseins Qual befreit.

An das Lächeln des Govinda, an das milde Lächeln denkt,
Das des Glückes Fülle ausstrahlt und uns ew'ge Wonne schenkt.

Denkt an Rāmas liebevollen Blick, der wie ein Ozean,
Der Unsterblichkeit, des Lebens Leid im Tod hat abgetan.

Denkt an Viṣṇus Brauenrunzeln, das die Götterschar verehrt,
Das uns führt in seinen Himmel und Erlösung uns beschert.

Des Unendlichen gedenket, wenn das Ende euch wird nah'n,
Den zu preisen aller Götter Chor kein Ende finden kann [1]).

---

1) Der Hymnus, der das erste Stück von Madhvas Dvādaśastotra bildet, wurde von mir bereits im Neuen Orient, Bd. II, S. 311 publiziert. Er ist ein charakteristisches Beispiel für eine Kontemplation, die sich auf den göttlichen Leib Viṣṇus richtet, der mit dichterischer Überschwenglichkeit von den Füßen bis zum Haupte geschildert wird. Die nahezu wortgetreue Übersetzung (für deren poetische Wiedergabe ich meinem Vater zu großem Danke verpflichtet bin), schließt sich im Versmaß dem Original an und sucht mit Hilfe des Reimes die dichterische Wirkung zu erreichen, die das Original durch den Rhythmus allein hervorbringt.

III.

Die Meditation, der Weg zur Vervollkommnung.

Die inbrünstige Liebe zu Gott und das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von ihm findet in der religiösen Praxis seinen Ausdruck in der eifrigen Verehrung (upāsanā) Gottes. Diese aber äußert sich in der Meditation[1]), in dem möglichst oft und intensiv vorzunehmenden geistigen Akt des Sichversenkens in das Wesen Gottes. So wie im Christentum das Gebet den Kernpunkt im religiösen Leben des Individuums bildet, so steht bei den Mādhvas — wie bei den meisten andern Religionsgemeinden Indiens — die Meditation im Zentrum aller auf Gott gerichteten Handlungen.

Zwei Arten der Meditation sind zu unterscheiden, eine niedere und eine höhere. Das Überdenken (smaraṇa) besteht in dem Reflektieren (vimarśana) über den Inhalt der heiligen Schrift und in dem wiederholten Sichvergegenwärtigen (abhyāsa) ihrer Lehren. Die Versenkung (dhyāna) geschieht dadurch, daß das ganze Vorstellungsvermögen auf einen Punkt gerichtet wird. Während das Überdenken stets, überall und in jeder Körperlage vorgenommen werden kann, erfordert die Versenkung besondere Aufmerksamkeit und darum auch besondere Sorgfalt in der Ausübung. Ort, Zeit und Umstände sind daher so zu wählen, daß das Denken ruhig und ungestört bleibt und eine möglichst große Konzentrationsfähigkeit erreicht.

Das Meditieren ist nur dann Erfolg verheißend, wenn es systematisch betrieben wird und wenn der Meditierende sein äußeres und inneres Leben in angemessener Weise regelt.

Am besten geschieht dies durch das Üben der vier „Glieder" des yoga. Diese vier Glieder sind 1) Zucht (yama), bestehend im Nichtschädigen anderer Wesen, in Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit und Nichtannehmen von Geschenken. 2) Beherrschung (niyama), die sich äußert in Reinlichkeit, Genügsamkeit, Askese, Studieren und Gottesergebenheit. 3) Das Einnehmen besonderer Posituren (āsana), wie der Helden-, Svastika- und Lotus-Stellung, und schließlich 4) Atemübungen (prāṇâyāma), als da sind Recaka, Pūraka, Kumbhaka. Bei diesen ist Viṣṇu und Vāyu in der Suṣumnā zu denken; diese selbst hat fünf Teile (Vajrikā, Āryā, Prakāśinī, Vaidyutā, Brahmanāḍī), in welchen Viṣṇu in fünf Farben (gelb, dunkelblau, weiß, braun, rot) in seinen Gestalten als Pradyumna usw. vorzustellen ist; an ihr liegen die Lotusblumen, von denen

1) Vergl. hierzu BS. III, 3, 6—26; IV, 1, 1—12; Ps 500—513.

die Tantras soviel Wunderbares berichten. Madhvas Angaben über die praktische Ausführung der Atemregulierung, die 72000 Adern usw. sind sehr kurz, denn „weil es geheim ist, wird darüber nichts mitgeteilt“ [1]). Die sachgemäße Durchführung dieser Praktiken isoliert den Geist von den Einflüssen des Leibes und ermöglicht es ihm in der Versenkung sich das Wissen anzueignen. Die Meditation ist von allen jīvas, die ihrer fähig sind, auszuüben, bis die Erlösung eintritt. Sie ist demnach ein Verfahren, das erst durch eine Reihe von Einzelakten zum Ziele führt und nicht wie der Agniṣṭoma und andre Opfer auf einmal einen transzendenten Lohn verheißt.

Der Gegenstand der Meditation ist immer Viṣṇu, doch ist das im einzelnen zum Ausgangspunkt zu nehmende Objekt den geistigen Fähigkeiten des Verehrers anzupassen. Mittelbar geht die Meditation vor sich, indem ein Idol verehrt wird oder eine Gottheit, wie dies in Chā-Up VII, 1—15 an der Götterreihe von Nāman (Uṣas) bis Prāṇa (Vāyu) gezeigt wird. Man hat hier jedoch zu bedenken, daß es sich nur um Symbole (pratīkā) Gottes handelt und daß Gott mit diesen nicht identisch, sondern nur in ihnen gegenwärtig ist und ihnen Kraft verleiht. Je näher der zu verehrende deva Viṣṇu steht, in desto höherem Maße ist er von ihm erfüllt und entsprechend wertvoller ist das ihm zugewandte Meditieren. Auch Meditationen über Krankheit, Hinaustragen des entseelten Körpers zum Scheiterhaufen, Leichenverbrennung u. a. sind nützlich, wofern all dieses als eine für Viṣṇu unternommene Kasteiung vorgestellt wird. Zur Erlösung führt aber nur die Meditation über Viṣṇu direkt (z. Bṛh Up V, 11, p. 63b).

Unmittelbar versenkt man sich in Viṣṇu, indem man seine Gedanken auf die Eigenschaften seiner göttlichen Wesenheit richtet. Nur Brahmā vermag alle Attribute Gottes zum Gegenstand seiner Meditation zu nehmen, alle andern Wesen müssen sich auf eine ihrer Fassungskraft entsprechende Anzahl derselben beschränken. Unzweckmäßig für niedriger stehende Wesen wie Menschen usw. ist es, über spezielle Eigenschaften Viṣṇus, welche für das religiöse Erleben nur akzidentellen Wert besitzen, zu meditieren, z. B. über die Textstelle, in der von Viṣṇu ausgesagt wird, daß er weint. Die geistige Betrachtung soll sich vielmehr auf solche Dinge beziehen, in welchen die Herrlichkeit Gottes, seine Vorzüge und sein Mangel an Fehlern offenbar wird. Für die devas sind z. B. ein

---

1) rahasyatvān na kathyate (Tantrasāra IV, 170) Über die anatomischen Anschauungen des Yoga s. „Hinduismus“ S. 293 ff.

geeignetes Objekt die Glieder Gottes, aus denen sie selbst nach dem Veda entsprungen sind, entsprechend Schriftstellen wie Ṛgveda X, 90, 13: „Aus dem Auge ist die Sonne entsprungen“ usw. Die am leichtesten auszuführende und allgemeinste Kontemplation richtet sich auf die Geistigkeit und Vollkommenheit Gottes, auf Viṣṇu als ātman oder brahman. Diese kann auch von Leuten mit einer geringen Konzentrationsfähigkeit vorgenommen werden. Die jīvas, welche nur sie ausüben, heißen ekaguṇa-upāsakas (Verehrer der einen Eigenschaft). Gemäß der individuellen Begabung der Verehrer kann hierbei eine größere oder geringere Zahl von Gottes Attributen implicite enthalten gedacht werden. Nach vier Attributen hin meditieren die caturguṇa-upāsakas (Verehrer von vier Eigenschaften) beste Menschen und Götter, über Gott als sat, cit, ānanda und ātman (Sein, Denken, Wonne und geistigen Herrscher). In die Eigenschaften (guṇa), Handlungen (kriyā) und Gestalten (rūpa) Gottes versenken sich die Götter, wobei sie entsprechend ihrem Range eine mehr oder weniger vertiefte und umfassende Erkenntnis besitzen. Im einzelnen werden die mannigfachen Formen, in denen Gottes Wirksamkeit sich äußert, zum Gegenstand einer geistigen Betrachtung erhoben; so meditieren Menschen über ihn in seiner göttlichen Gestalt mit den vier Armen, welche Lotus, Scheibe, Muschel und Keule tragen, über seine Manifestation in den avatāras, über ihn als Urgroßvater, Herrn und höchsten Lehrer; Götter meditieren über ihn als Großvater und Lehrer, Lakṣmī über ihn als Gatten, Brahmā als Vater, die Götterfrauen als Schwiegervater, die Apsarasen als Buhlen [1]). Menschen verehren ihn als das äußere Licht, wie es z. B. im Opferfeuer erscheint, Ṛṣis als inneres Licht, das den Geist erleuchtet, Götter als Licht des Alls. Vor allem förderlich ist die Kontemplation über Viṣṇu als antaryāmin, der im Herzen aller Wesen weilt und im turīya-Zustand die Erlösung herbeiführt.

IV.

Das Schauen Gottes.

Als Frucht und Vollendung der unausgesetzten Versenkung in Viṣṇu stellt sich schließlich das direkte Schauen Viṣṇus ein. Diese Erkenntnis Gottes ist intuitiv (aparokṣa), kein bloßes theoretisches Wissen. Sie ist nur für wenige jīvas erreichbar. „Neunzig Millionen Götter gibt es, von diesen sind aber nur hundert nach dem Veda zum Somaopfer berechtigt und die beiden brahmans außer diesen

1) z. BhāgP X, 27 (BhāgPtp, p 83 a).

hundert; so ist auch die Zahl der Wesen unzählbar, doch nur wenige jīvas sind zum Wissen berufen, die zu Viṣṇus Füßen ihre einzige Zuflucht nehmen" (z. BS. III, 4, 11). Das Wissen erlangen nur die, welche dazu berufen sind. Prajāpati (Brahmā) erklärte dem Asura Virocana und dem Gott Indra in gleicher Weise das Wissen von Viṣṇu, und doch erlangte der erstere falsches, und nur Indra das richtige Wissen (z. BS. III, 4, 34 u. Chā Up VIII, 7). So ist die Erlangung der vollen Erkenntnis nicht abhängig von dem jīva und seinen Bemühungen, sondern von der Gnadenwahl Gottes: „Nicht durch Schrifterklärung kann Gott erreicht werden, nicht durch Reflexion, nicht durch viel Gelehrsamkeit. Zu erreichen ist Gott nur für den, den er selbst wählt, nur diesem allein offenbart er sein Wesen" (Mu Up III, 2, 3). Da Gott das aparokṣa-jñāna aus Gnade spendet, wird es nur denen zuteil, die er dafür bestimmt hat. Bei anderen wirkt die upāsanā nur heilfördernd (upakāriṇī), ohne zum Ziel zu führen, bei den ganz ungeeigneten hat sie einen entgegengesetzten Erfolg, d. h. sie führt zwar nichts Schlechtes herbei, aber sie bringt allerlei Hindernisse hervor, die Gott dem jīva verhüllen (z. Bṛh Up V, 5, 1 p. 62 b).

Die Zeit, während welcher Viṣṇu intensiv verehrt wird, bis das intuitive Schauen entsteht, ist bei den einzelnen Wesen verschieden, sie dehnt sich je nach der Befähigung der jīvas über hunderte von Geburten, ja über viele Brahmakalpas aus (Ps 513).

Das aparokṣa-jñāna kommt in der Meditation zum Durchbruch, und zwar bei manchen jīvas beim Überdenken des Inhalts der Lehrbücher, bei anderen in der Versenkung (Ps 501). Es geschieht nicht durch das Auge und die andern Sinne der Wahrnehmung, denn dann würde ja jeder, der zufällig Kṛṣṇa oder andere avatāras Viṣṇus, als diese auf Erden weilten, gesehen hat, das aparokṣa-jñāna besitzen — sondern lediglich durch den „inneren Sinn", das manas (Ps 518). Nur sehr wenige jīvas, nämlich nach dem Garuḍapurāṇa, die großen Götter, hundert Ṛṣis, hundert Könige und hundert Gandharven vermögen Viṣṇu als den Allgegenwärtigen (vyāpta) zu schauen, alle andern jīvas erblicken ihn in körperlicher Gestalt, in der Form eines Symbols (pratīka. BS. IV, 3, 15; Ps 539). Die Menschen sehen einen Blitzstrahl, die Götter den Sonnenkreis, Garuḍa und Śiva einen leuchtenden Reflex, nur Brahmā sieht ihn vollkommen klar (z. Tait Up 3 p. 9 b). Diejenigen jīvas, welche Gott als den Alldurchdringenden schauen, vermögen dieses entsprechend ihrem Range in einem mehr oder weniger beschränkten Umfange. So sehen ihn manche nur als im Brahma-Ei enthalten und begrenzt durch die tanmātras, die Götter

bis zu Sūrya ausschließlich auch außerhalb des Welteis, bis zu den fünf groben Elementen, Candra und Sūrya bis zur Grenze des manas-tattva, Umā und Sauparṇī bis zur Grenze des mahat-tattva, Śiva und Garuḍa bis zur Grenze des tamo-guṇa, Vāṇī (Sarasvatī) sieht ihn jenseits der drei guṇas, Brahmā hingegen erblickt ihn als völlig all-durchdringend, gleich dem leeren Raum (avyākṛtâkāśa; Ps 516—517; Anuvy p. 57a).

V.

Das Verhalten der Lebend-Erlösten.

Der intuitiven Gotteserkenntnis folgt die höchste Gottesergebenheit, ein grenzenloser, ununterbrochener Strom von Liebe, mit dem der Verehrer Viṣṇu umfaßt. Als transzendentes Korrelat entspricht dieser die immer wachsende übergroße Gnade (atyartha prasāda), welche Gott auf den Wissenden ausschüttet. Die Fesseln, welche die Materie, das Nichtwissen, Begierde und karman um die Seele geschlungen hatten, lockern sich. An manchen jīvas, vornehmlich an Göttern und Heiligen, entfalten sich die Wunderkräfte des Yoga. Die acht hauptsächlichsten derselben sind (nach Bhāg P XI, 15): 1) aṇiman die Fähigkeit, sich atomklein zu machen, 2) mahiman die Fähigkeit, sich so groß wie die Welt zu machen 3) laghiman die Fähigkeit, äußerste Leichtigkeit anzunehmen, 4) prāpti die Fähigkeit, mit den Sinnesorganen alles zu durchdringen, 5) prākāśya die Fähigkeit, in den sichtbaren und den nur durch die Śruti bekannten Welten zu erscheinen (s. S. 50) oder übernatürlich feine Erkenntnisfähigkeit, 6) śaktipreraṇa die Fähigkeit, übernatürliche Kräfte in Bewegung zu setzen, auch īśitā (Macht) genannt, 7) guneṣv asaṅga das Freisein von dem Einfluß der guṇas, also die völlige Herrschaft über Gefühle, Empfindungen usw., 8) die widerstandslose Erfüllung aller Wünsche (yat kāmas tad avasyati)[1]).

Der Erlöste ruft kein neues karman hervor und von demjenigen, das er bisher erworben hat, kommt nur noch dasjenige zur Realisation, das schon in der Entfaltung seiner Wirkung begriffen ist (prārabdha-karman). Das aufgeschichtete (saṃcita)

1) Außer diesen werden an der betr. Stelle noch eine Reihe anderer angeführt, die von Madhva Bhāg Ptp 118b erklärt werden. Ps. 519 nennt im Kommentar „aṇimā mahimā caîva laghimā garimā tathā | prāptiḥ prākāśyam īśatvaṃ vaśitvaṃ câṣṭa-bhūtayaḥ". Dieselben entsprechen den acht im Bhāṣya zu Yoga-Sūtra III, 45 angegebenen, mit der Ausnahme, daß dort prakāmyam (icchânabhighātaḥ, bhūmāv unmajjati, nimajjati yathôdake) statt prākāśyam genannt wird.

karman hingegen schwindet restlos, und zwar wird es entweder von selbst zunichte oder das Gute wird von dem Wissenden seinen Freunden, das Böse seinen Feinden vermacht (z. BS. IV, 1, 17; Ps 532).

Da der Erlöste von allem karman mit Ausnahme des prārabdha befreit ist, währt seine irdische Existenz nur noch so lange, als dieses vorhanden ist. Sobald es sich erschöpft hat, ist seine Lebenszeit abgelaufen, sein Erdendasein beendet.

In Anbetracht dessen, daß keine Tat mehr den Gnadenstand des Erlösten aufzuheben vermag, können ethische und rituelle Vorschriften für ihn keine Gültigkeit mehr haben. In der Praxis empfiehlt es sich jedoch für ihn, alle Gebote und Verbote nach wie vor zu beachten und alle Pflichten zu erfüllen. Denn er vermehrt seine Seligkeit dadurch, daß er tut, was gut ist, und vermindert sie, indem er nicht im Einklang mit den Vorschriften handelt (z, BS. III, 4, 13 ff.; IV, 1, 13 ff.; vgl. oben S. 87).

VIERTER ABSCHNITT.

ESCHATOLOGIE.

I.

Das Schicksal der Seelen nach dem Tode.

Entsprechend der oben S. 62 behandelten Lehre Madhvas von den drei großen Gruppen, in welche alle lebenden Wesen nach Gottes ewigem Ratschluß zerfallen, bestehen drei Möglichkeiten für das Schicksal der Seele nach dem Tode: entweder wird der jīva, wenn eine Existenz beendet ist, in einer neuen Daseinsform wiedergeboren, oder er verläßt den Saṃsāra für alle Ewigkeit, sei es, um in die ewige Finsternis zu versinken oder um in die ewige Seligkeit einzugehen.

Das Schicksal der Individuen ist abhängig von der Qualität der Taten, die sie vollbracht haben. „Durch das karman wird ein Wesen geboren, durch das karman schwindet es dahin; Lust und Leid, Furcht und Behagen werden nur durch das karman zuteil" heißt es Bhāg Pur. X, 24, 13 und ähnlich sagt die Māṭhara-Śruti (z. BS. III, 4, 5): „Nur das karman ruft einen göttlichen oder menschlichen Leib hervor, es gibt für diese keine andere Ursache. Entsprechend seiner Verschiedenheit gibt es entsprechende Erfahrungen (bhoga), das karman, das gut oder schlecht ist". Wenn das karman somit auch die Wanderung eines jīva im Saṃsāra bestimmt, so ist es allein doch nicht ausschlaggebend für das definitive Endschicksal desselben; das Erlöstwerden wie das Verdammtsein ist abhängig nicht von den Werken allein, sondern von dem Wissen und dem sich aus diesem ergebenden emotionalen Verhältnis zu Viṣṇu: Erkenntnis und Gottesliebe ebnen den Weg zum Paradiese, Verstocktheit und Haß öffnen die Pforte zur Finsternis. Wesen, die noch weiter im Saṃsāra umherzuirren haben, können im besten Falle in Maharloka (Ps 555), im schlimmsten Falle in den oberen Höllen Aufenthalt nehmen; Jana-, Tapo-, Satya-loka sind nur den Erlösten, Tāmisra und Andhatāmisra nur den Verdammten zugänglich.

Der Weg, auf welchem eine Seele von dem Leibe, den sie bisher inne hatte, nach ihrem neuen Aufenthaltsort gelangt, wird im Folgenden geschildert werden. Der Auszug aus dem bisherigen

Körper geht in der Weise vor sich, daß die Seele die Elemente und Organe, welche den „feinen Leib“ (liṅga-śarīra, S. 55) bilden, an sich zieht, allerdings nicht vollständig, da ein Teil von jedem von diesen zu den sie regierenden Gottheiten gelangt (BS. III, 1, 4). Mit dem feinen Leibe umkleidet verläßt die Seele dann den groben Körper durch eine der 101 Adern, welche durch diesen laufen, und zwar steigt die Seele eines Erlösten durch die eine Ader, welche zum Scheitel führt (brahma-nāḍī) heraus, während sich die anderen jīvas einer der übrigen Adern bedienen. Die Adern stehen, und zwar nicht nur bei Tage, sondern auch bei Nacht in Verbindung mit tausend Sonnenstrahlen. Beim Lichte einer der 500 nördlichen Strahlen gehen die Seelen, welche nach Mahar usw. gelangen sollen, während die 500 südlichen Strahlen denen den Weg erhellen, die sich nach anderen Welten begeben (BS. IV, 2, 21).

II.

Der Weg der Saṃsārins zur Wiedergeburt.

Der Weg, welchen die Seelen zurückzulegen haben, welche auf Erden wiedergeboren werden müssen, der sog. Väterweg (pitṛ-yāna), wird Chā Up V, 10, 3 (vergl. BS. III, 1, 9) folgendermaßen geschildert:

„Die, welche im Dorfe gute Werke, Opfer, Freigebigkeit usw. üben, die gehen in den Rauch ein, vom Rauch in die Nacht, von der Nacht in die dunkle Monatshälfte [d. h. denjenigen Teil des Mondmonats, in welchem der Mond im Abnehmen begriffen ist], von der dunklen Monatshälfte in die sechs Monate, während welcher die Sonne gen Süden geht. ... Von den Monaten gehen sie in die Väterwelt, von der Väterwelt in den Äther, von dem Äther zu dem Mond. Nachdem sie auf diesem so lange gewohnt haben, bis der Schatz ihrer guten Werke aufgezehrt worden ist, gehen sie denselben Weg zurück, den sie kamen, in den Äther, vom Äther in den Wind. Nachdem einer zum Winde geworden ist, wird er zum Rauch, wenn er zum Rauch geworden ist, wird er Dunst. Wenn er Dunst gewesen ist, wird er zur Wolke, wenn er zur Wolke geworden ist, fällt er als Regen herab. Diese gehen auf Erden als Reis und Gerste, als Kräuter und Bäume, als Sesam und Bohnen u. a. m. auf. Von da ist es schwierig zu entkommen. Denn wenn einer gerade eine solche Speise ißt und sie als Samen ergießt, so wird [der jīva] ein solcher. Diejenigen, welche auf Erden einen erfreulichen Wandel führten, die gelangen schnell in

einen guten Mutterschoß, in einen Brahmanenleib oder einen Kṣatriyaleib oder in einen Vaiśyaleib. Und die, welche hier einen stinkenden Wandel führten, die gelangen schnell in einen stinkenden Mutterleib, in einen Hundeleib oder Schweineleib oder Caṇḍālaleib."

Wenn hier gesagt wird, daß die Seele zum Winde, Rauch usw. wird, so ist damit, nach Madhva, nicht gemeint, daß sie wirklich Wind usw. wird oder den Rang der den Wind usw. regierenden Gottheit erlangt; denn sie kann nicht mit etwas von ihr Verschiedenem identisch werden, noch weniger auf diese Weise eine hohe Würde, die nur durch Wissen erreichbar ist, erlangen. Diese Ausdrücke bedeuten vielmehr lediglich, daß sie in Wind usw. eingeht, mit ihnen weitergeht, wenn sie sich bewegen, und stille steht, wenn sie halt machen. Wenn weiter ausgeführt wird, daß die Seele als Reis, Gerste usw. aufgeht, so soll damit nicht behauptet werden, daß sie in diesen sich verkörpert — denn das hieße ja, daß sie trotz etwaiger guter Werke als ganz niedrigstehendes Wesen wiedergeboren wird. Sie geht vielmehr in diese, von andern Seelen bewohnten Leiber nur ein, ohne an ihren Freuden und Leiden teilzunehmen, lediglich um sich ihrer als Vehikel zur Erlangung eines neuen Leibes zu bedienen. Die Rückkehr von der Himmelswelt des Mondes zu einem neuen Erdenleben nimmt trotz der vielen Stationen, die durchlaufen werden müssen, nur ganz kurze Zeit in Anspruch, denn im Nāradīya heißt es, daß ein aus dem svarga zurückkehrender jīva, noch ehe ein Jahr vergangen ist, einen Mutterleib erlangt. Der hier geschilderte Vorgang der Wiedergeburt, nach welchem der jīva der Reihe nach in Pflanzen, in den Samen des Vaters und den Leib der Mutter eingeht, ist der gewöhnliche. In Ausnahmefällen kann der jīva auch einen Körper erhalten unter den Pflanzen, nur im Vater, nur in der Mutter, unmittelbar im Embryo oder an noch anderen Orten (z. BS. III, 1, 24—29).

III.

Die Höllenfahrt der Verdammten.

Die von Viṣṇu für die Finsternis bestimmten Seelen begehen beständig große Sünden; gute Werke, die sie ausführen, bringen ihnen nur vergänglichen Lohn im Diesseits, nicht in den Himmelswelten. Zur Erlangung höherer Erkenntnisse und des aparokṣajñāna sind sie untauglich. Bei ihnen treten immer mehr die schlechten Eigenschaften hervor, welche unausbleiblich das Ver-

sinken in die Finsternis zur Folge haben. Es sind dies: 1) die Begehrlichkeit nach Sinnesgenüssen (viṣaya-lolatā), 2) der dreifache Haß gegen Gurus (trividha-gurudveṣa), nämlich die Verkleinerung der Vorzüge derselben, die frevelhafte Leidenschaft für ihre Frauen und die feindselige Gesinnung gegen sie[1]); und 3) der neunfache Haß gegen Gott (navavidha-Hari-dveṣa), d. h. der Besitz der oben, S. 90 genannten Kardinalirrtümer. Wenn diese Laster ihren Höhepunkt erreicht haben, dann tritt das „Reifwerden des Hasses" (dveṣa-paripāka) ein, das für sie ebenso das Ende des Saṃsāra bedeutet, wie das aparokṣa-jñāna für die Erlösten. Sobald es erfolgt ist, ist das ganze aufgeschichtete (saṃcita) gute karman vernichtet (BS. IV, 1, 14), nur dasjenige, welches im Begriff ist, sich zu realisieren (prārabdha), bleibt noch bestehen, bis es sich ausgewirkt und dadurch verzehrt hat (BS. IV, 1, 15). Die ganze akkumulierte Schuld aber wird zur Ursache eines Übermaßes von Leiden. Wenn die Lebenszeit der Verdammten abgelaufen ist, verlassen sie ihren groben Leib. Nach BS. III, 1, 14f gelangen sie darauf zunächst in die oberen Höllen (Purgatorien), wo Wesen weilen, die nach Abbüßung ihrer Strafen wieder in den Saṃsāra zurückkehren. Von dort aus sinken sie dann in die „blinde Finsternis" (andha-tamas) herab, von wo es keine Rückkehr mehr gibt. Nach Ps 551 gelangen die Seelen der Verdammten zu Kali, der zu ihnen in demselben Verhältnis steht wie Brahmā zu den Erlösten (vergl. S. 107). Beim Weltuntergang gehen sie in ihn ein, und wenn dann bei Brahmā die Vernichtung des „feinen Leibes" (liṅga-bhaṅga, S. 108) erfolgt, dann verliert auch Kali seine feinstoffliche Hülle, und zwar durch einen Schlag von Vāyus Keule. Das Ablegen des liṅga-śarīra ist notwendig, weil die Leiden in den untersten Höllen, in welche die Bösen eingehen, so furchtbar sind, daß selbst der feine Leib nicht ausreichen würde, um sie zum Bewußtsein zu bringen. Denn während in den Purgatorien wenigstens noch hier und da einmal ein wenig Lust empfunden werden kann, sind in Tamas die Qualen so schrecklich, daß man schon in Ohnmacht fallen würde, wenn man sie bloß beschreiben hörte. So wie ein König es nicht duldet, daß sein ärgster Feind auch nur die geringste Freude hat, so läßt auch Viṣṇu bei seinen Verächtern keine Erleichterung ihrer Pein zu (BS. III, 1, 19f.). Man braucht darum aber mit diesen kein Mitleid zu haben, weil

---

1) svâtmôttameṣu vidveṣāt tamo niyamato vrajet | guṇānām alpatā-jñānaṃ tat-strī-rāgas tathaîva ca | tat-pratīpe ca yā buddhis trividho dveṣa ucyate (z. Bṛh Up I, 5, 11 p. 14b).

sie von Grund aus schlecht sind [1]). Wie schon mehrfach bemerkt wurde, sind die in die Finsternis Eingegangenen für alle Zeiten verdammt und können nie wieder zu einem besseren Dasein emporsteigen [2]).

IV.

Der Weg zur Erlösung.

Der Erlösungsprozeß spielt sich bei den einzelnen Wesen, welche aparokṣa-jñāna erlangt haben, in verschiedener Weise ab, entsprechend ihrer verschiedengearteten Befähigung. Die, welche nur einen Teil des yoga zu verwirklichen vermochten, die pādayogins, gehen nach Maharloka, die, welche den ganzen yoga bewältigten, nach Janaloka; Seelen, die es noch weiter brachten, die tapasvins, kommen nach Tapoloka [3]). In diesen Welten bleiben sie bis gegen Ende des Brahmakalpa, dann gelangen sie nach Satyaloka und von dort mit Brahmā zu Viṣṇu (Ps 555).

---

1) Wenn das Mitleid mit denen, welche unter einem stehen, oben S. 85 als religiöse Pflicht gefordert wird, so hat sich dieses, wie z. Ps 485 (p. 124 a) ausdrücklich bemerkt wird, nicht auf die Verworfenen zu beziehen (tamo-yogyānāṃ sarva-jīvâvaratvāt tatra na dayā kāryā).

2) Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird von Madhva an vielen Stellen mit größter Entschiedenheit betont. Hier nur einige Belege: Zu BS. III, 1, 14 f werden mehrere Zitate gegeben; welche besagen, daß Diebe, Trunkenbolde und andere Sünder in den oberen Höllen Strafen zu verbüßen haben, dann aber wieder in die Welt zurückkehren, daß aber die, welche Gott, die Lehrer oder die heilige Schrift hassen und verachten, in die Finsternis herabfallen „naîvaîta uttiṣṭhante' pi karhicid". Ebenso z. BS. III, 1, 15 „mahā-tamasi-magnānāṃ na teṣām utthitiḥ kvacit". BS. III, 1, 16 wird zwischen den zeitlichen Höllen (anitya-narakāṇi) und den beiden ewigen unterschieden „tāmisraś cândhatāmisro dvau nityau saṃprakīrtitau". Vergl. ferner „ripavo ye tu Rāmasya vimukhatvān nirāmiṇaḥ | abhidroha-pade nityam andhe tamasi te sthitāḥ" (z. Anuvy, p. 50 b) „yo' nyad Viṣṇur iti dhyāyej jānīyād vā Hariṃ tathā | andhe tamasi majjet sa, yatra naîvôtthitiḥ kvacit" (ib. 65 a). Zur Erklärung der Schriftstelle Bṛh Up IV, 4, 11 anandā nāma te lokā andhena tamasâvṛtāḥ | tāṃs te pretyâbhigacchanty avidvāṃso budho (sic!) janāḥ" heißt es: „nitya-duḥkha-svarūpatvād anandaṃ tat tamo mataṃ | bodhake vidyamāne pi ye vidur na paraṃ Harim | te pi yānti tamo ghoraṃ nityôdriktâsukhâtmakam" (p. 59 b). „nitya-duḥkha-susaṃpūrṇaṃ nirastânandam avyayam | tamo yānty anyathā-jñānād dveṣād vā Hari-saṃśraya" iti Prāṇa-saṃhitāyāṃ" (z. Bhāg Ptp p. 90 b) „tamo ghoram anantaṃ prāpyate dhruvam" iti Mānya-saṃhitāyāṃ" (ib. p. 116 b). „andhe tamasi magnasya nôttāras tasya kutracit" (ib. p. 133 a). „muktir nityā, tamaś caîva nâvṛttiḥ punar etayoḥ ... nâsurāṇāṃ tathā muktiḥ kadācit kenacit kvacit" (Mbhtp I, 89 f.).

3) Eine Erklärung der Ausdrücke yoga und tapas wird Bhāg Ptp p. 134 b gegeben. yoga ist „dhyānaṃ nityam akhaṇḍitam", tapas „sadaîvâkhaṇḍitaṃ jñānaṃ".

Anders ist das Schicksal der „Wissenden“ (jñānin), bei welchen das aparokṣa-jñāna einen muhūrta (48 Minuten) dauerte und der „großen Wissenden“ (mahā-jñānin), bei welchen dieses sich über eine längere Zeit ausdehnte (Bhāg Ptp 134 b; Ps 555). Der Auszug (utkrānti) einer Seele dieser Art aus ihrem letzten groben Leibe geschieht durch die brahma-nāḍī und mit Hilfe des mit dieser in Verbindung stehenden Sonnenstrahls. Auf dem Wege nach oben hat der Erlöste eine Reihe von Stationen zu passieren, die nach den sie beherrschenden Gottheiten genannt werden, nämlich:

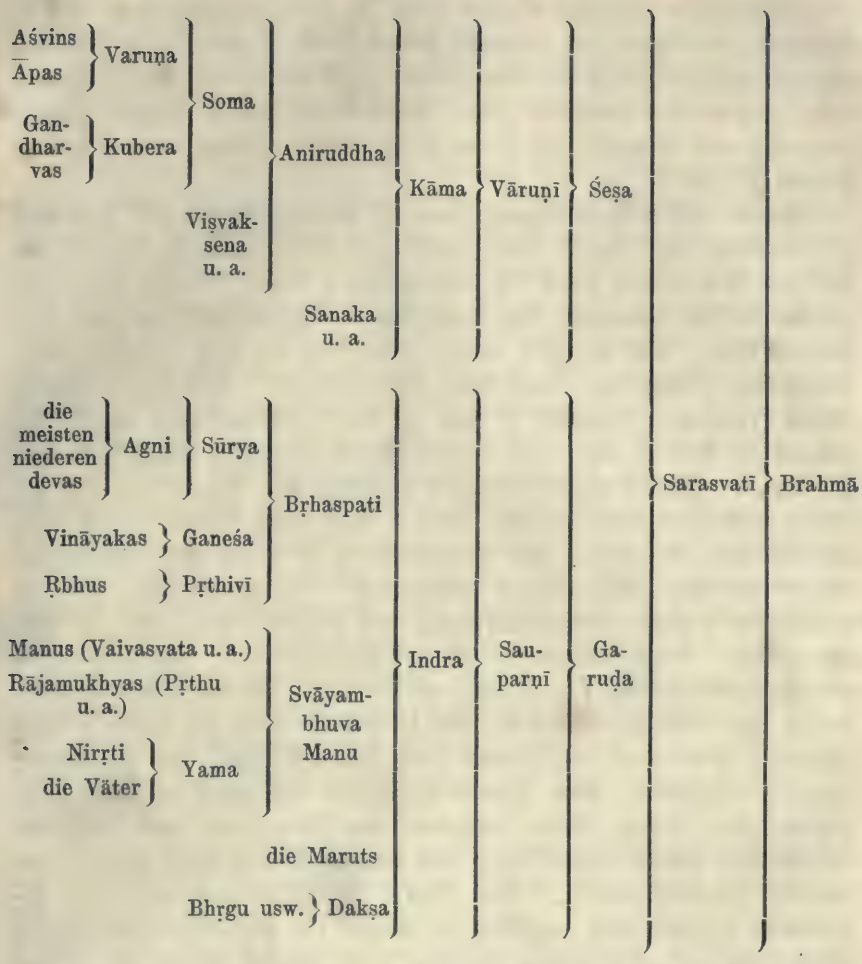
1) die Flamme, d. h. die Welt Agnis, 2) das Reich des Vāyu ātivāhika, des Sohnes Vāyus, 3) den Tag, 4) die lichte Monatshälfte, 5) das nördliche Halbjahr (d. h. denjenigen Teil des Jahres, in welchem die Tage zunehmen), 6) das Jahr, 7) den Blitz, 8) Varuṇa, 9) Prajāpati, 10) Sonne, 11) Mond, 12) Vaiśvānara, 13) Indra, 14) Dhruva, 15) Bhāratī. Er gelangt dann nach der Welt Vāyus. Vāyu führt hierauf diejenigen, welche Gott als symbolfrei erschauten (apratīkâlambanas), direkt zu Viṣṇu[1]), die Symbolverehrer (pratīkâlambanas) zum vierköpfigen Gott Brahmā. Dieser belehrt sie bis zum Weltuntergang, worauf sie in ihn eingehen und gemeinsam mit ihm zu Viṣṇu gelangen (BS. IV, 3, 1—16).

Dieser „Götterweg“ (devayāna) wird von der Mehrzahl der Seelen, die zu Viṣṇu gehen, eingeschlagen. Einige ekaguṇa-upāsakas (d. h. Verehrer Gottes als ātman) in der Menschenwelt haben hingegen keinen Auszug aus dem Leibe. Ihr grober Leib bläht sich nach dem Eintritt des Todes auf und zerfällt, sie selbst aber gehen zu Viṣṇu nach Śvetadvīpa, um ihn zu schauen, und bleiben dann in der Erdenwelt, frei von Leid, sich ihrer Seligkeit erfreuend (z. Bṛh Up III, 2, 11 p. 35 a; z. Chā Up II, 24 p. 23 b; Ps 547), wobei sie wie alle Erlösten wunderbare Kräfte entfalten.

Bei den Göttern vollzieht sich der Erlösungsprozeß in der Weise, daß die niedrigeren von ihnen in die höher stehenden eingehen, bis schließlich alle (mit Ausnahme der wenigen noch zu besprechenden) sich in Garuḍa oder Śeṣa vereinigen, die dann ihrerseits wieder in Sarasvatī eingehen, die schließlich selbst in Brahmā sich auflöst. Wenn wir diese Involution der devas graphisch darstellen, erhalten wir das folgende Bild:

---

1) Der Aufenthalt der apratīkâlambanas in Vaikuṇṭha währt zunächst nur bis zum Weltuntergang, da sie bei diesem erst ihren liṅga-deha verlieren müssen, um vollständig erlöst zu sein.



Die Göttin Umā geht in Rudra ein, Rudra in Bhāratī, Bhāratī in Vāyu, Vāyu in Lakṣmī. Diese haben dann in der ablaufenden Weltperiode keine Erlösung, weil Lakṣmī nicht in Viṣṇu eingeht, sondern ihm ewig konkomitant ist, die in sie eingegangenen (vilīna) jīvas daher zum Saṃsāra zurückkehren müssen (BS. IV, 2, 8). Umā, Rudra, Bhāratī und Vāyu werden deshalb bei der nächsten Weltentstehung noch einmal wiedergeboren und zwar erlangt Umā im nächsten Brahmakalpa die Stellung der Vāruṇī, Rudra den Platz Śeṣas, Bhāratī den Rang der Sarasvatī und Vāyu den Brahmās. Die vier Götter gelangen dann in derselben Weise wie ihre Vorläufer, die den Platz Brahmās, Sarasvatīs, Śeṣas und Vāruṇīs innehatten und inzwischen erlöst wurden, zu Viṣṇu (BS. IV, 2, 1 ff., Ps 570).

Diejenigen Götter, welche sich in der Menschenwelt manifestieren, wie Indra als Arjuna, haben zwar in ihrer menschlichen Gestalt einen Auszug aus dem Leibe, ein Beschreiten des devayāna usw., sie werden dadurch jedoch selbst nicht erlöst; ihre Erlösung vollzieht sich vielmehr nur in der ihrer Götterstellung zukommenden Weise (Ps 555).

Wenn der Weltuntergang eintritt, dann gelangen alle Erlösten mit Brahmā zu Viṣṇu. Und zwar geschieht dies in der Weise, daß sie der Reihe nach in diejenigen Formen Viṣṇus eingehen, welche in den einzelnen das Brahman-Ei umgebenden tattvas enthalten sind. Sie dringen daher zunächst in den in der Erde weilenden (pārthiva) Viṣṇu ein, dann in den im Wasser befindlichen (vāristha), hierauf in den im Feuer enthaltenen (agnistha), sodann in den in der Luft vorhandenen (vāyuga), darauf in den im Raum (Äther) gegenwärtigen (nabhogata), weiter in den im manas stehenden (manaḥstha), dann in den in der buddhi wohnenden (buddhistha), darauf in den im ahaṃkāra weilenden (ahaṃkāraga), weiter in den „Erkenntnis genannten" (vijñānanāman), der im mahattattva weilt (mahattattvaga) und schließlich in den „Wonne genannten" (ānandanāman) im „Unentfalteten" gegenwärtigen (avyaktastha) (Bhāg Ptp p. 14b, z. Ps 569). Damit haben die Erlösten das Weltei verlassen; die Erlösung tritt bei ihnen jedoch erst ein, wenn sie den feinen Leib (liṅga-śarīra), der sie bisher umgab, verlieren. Dies geschieht durch ein Bad in dem Fluß Virajā, der in der Mitte zwischen der Urmaterie und dem unentfalteten leeren Raum liegt und seinem Wesen nach aus Lakṣmī besteht (lakṣmyātmaka). Die Taufe, die gleichsam alle hier gemeinsam mit Brahmā empfangen, macht sie aus Erlösungsfähigen (mukti-yogya) zu Erlösten (mukta) und sichert ihnen für immer die ewige Seligkeit[1]).

V.

Der Zustand der Erlösten.

Der Zustand der Erlösten ist der einer ununterbrochenen Seligkeit. Das Glücksgefühl, das ihnen eigen ist, besteht nicht etwa bloß in der Abwesenheit aller Schmerzen, wie die Anhänger des Sāṃkhya, Nyāya und anderer Schulen meinen (Anuvy p. 69b),

1) Über die Einzelheiten des Verlaufes der verschiedenen Stadien des Erlösungsprozesses bestehen bei den Mādhvas verschiedene, etwas von einander abweichende Ansichten. Vergl. hierzu Ps 576, sowie Padmanabha Char p. 447; S.C. Vasu in seiner Übers. der Muṇḍaka-Up, p. 65 ff.

sondern ist positive Lust. Wissen und Wonne der Erlösten bleiben sich beständig gleich, mögen sie während der Dauer des pralaya in Viṣṇus Leibe weilen oder zur Zeit der Weltschöpfung oder des Weltbestandes sich außerhalb von ihm ergötzen (z. Bṛh Up IV, 3, 8 p. 49 a).

Empfinden die Seligen die Wonne der Erlösung mit einem Leibe oder ohne einen solchen? Hier stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Bādari meint, daß die Seligen nur aus Geist gebildete (cinmātra) Körper haben, weil im Veda ausdrücklich gelehrt wird, daß der Erlöste seinen Leib verliert und deshalb nicht mehr irdische Lust und irdisches Leid empfindet. Jaimini hingegen glaubt, daß die Erlösten Körper annehmen können, die lichtartig (jyotiṣa), geistig oder ungeistig, ewig oder nichtewig sind. Bādarāyaṇa und damit Madhva halten beide Ansichten für richtig. Der Erlöste empfindet sowohl ohne als auch mit einem Körper. Und zwar entstehen bei ihm die Empfindungen der Wonne, wenn er ohne Körper ist, in derselben Weise, wie bei einem Träumenden die Traumempfindungen. Wenn hingegen der Selige nach seinem Wunsch einen lichtartigen Körper irgend einer Art angenommen hat, so genießt er die Wonne gleichsam in wachem Zustande, bis er diesen Körper wieder ablegt. Wenn die Erlösten zu ihrem Vergnügen Körper annehmen, so erfüllen sie diese mit ihrem Glanz und empfinden in ihnen nur Lust, nicht Leid, so wie das Licht in einer Lampe nur das Öl, nicht aber den Ruß aufzehrt (BS. IV, 4, 10—16).

Die Seligkeit der Erlösten besteht ihrem Wesen nach darin, daß sie sich mit Gott eng vereinigt fühlen, dabei aber vollständig das Bewußtsein von ihrem individuellen Sondersein besitzen. Würden sie, wie die Advaitins wollen, mit Gott identisch sein, so würden sie weder Wissen noch Wonne besitzen, denn sie hätten kein Objekt, auf welches sich diese beziehen könnten (z. Bṛh Up I, 5, 11 f.). Überdies lehrt die Schrift deutlich die Verschiedenheit von Gott und Erlösten: So heißt es Kaṭh-Up IV, 15 „So wie reines Wasser, in reines Wasser gegossen, diesem ähnlich (tādṛk) wird, so wird der Ātman des erkennenden Muni [dem Viṣṇu ähnlich]“. Wasser wird dadurch, daß es zu anderem Wasser gegossen wird, nicht dieses selbst, sondern vermischt sich nur mit ihm; wäre es identisch geworden mit dem vorhandenen Wasser, so würde auch die Wassermenge dieselbe geblieben sein; tatsächlich hat sich aber das Volumen des Wassers vermehrt, was deutlich zeigt, daß etwas neues hinzugetreten ist (z. Kaṭh Up IV, 15, BS. II, 1, 14, z. BhG II, 50). In der Muṇḍaka-Upaniṣad III, 2, 8 steht:

„Wie die strömenden Flüsse im Ozean verschwinden, ohne ihren Namen und ihre Gestalt aufzugeben, so geht auch der Weise, ohne von Name und Gestalt befreit zu sein, zum göttlichen Geist, der höher ist als das höchste“ [1]). Nur weil Name und Gestalt der Erlösten den Unerlösten unerkennbar sind, erscheinen die Erlösten den saṃsārins als ohne Name und Gestalt. In Wahrheit besitzen sie beides, ebenso wie der Wind (Vāyu), der für körperlos gehalten wird, weil man seinen Leib gemeinhin nicht sieht, oder wie die Flüsse, die im Ozean befindlich sind und deren Gestalt man gemeinhin nicht wahrnimmt. Die Flüsse kennen ihr eigenes Wasser im Ozean nicht, Vāyu aber erkennt es als gesondertes, tut es in eine Wolke und regnet es herab (z. Muṇḍ. Up III, 2, 8). Denn „kein Ende hat der Name“ sagt die Schrift.

Wenn die erlösten Seelen auch toto genere von Viṣṇu verschieden sind, so sind sie doch mit ihm untrennbar verbunden. Bei Lebzeiten hatte der fromme Verehrer im Gefühl seiner vollkommenen Abhängigkeit von Gott sich immer wieder vergegenwärtigt: „Ich gehe mit den Füßen Viṣṇus, ich sehe mit dem Blick Viṣṇus“, jetzt wird diese Meditation zur Wahrheit. „Nachdem die Erlösten den sterblichen Körper abgelegt, haben sie einen geistigen Leib und geistige Organe. In den unveränderlichen Viṣṇu eingedrungen, betätigen sie sich mit ihren eigenen Gliedern, die von seinen Gliedern begnadet werden; inner- und außerhalb von ihm empfinden sie Genüsse und tummeln sich nach Wunsch, von seiner Gnade gefördert“ (Nārāyaṇâdhyātma, z. BS. IV, 4, 7).

Hinsichtlich der Intensität der Verbindung der Erlösten mit Gott sind vier Arten von mukti zu unterscheiden:

Bei der sāyujya-mukti gehen die Seligen — und zwar hauptsächlich die erlösten Götter — in die Glieder Viṣṇus ein, sie greifen mit der Hand Viṣṇus, sehen mit seinen Augen, gehen mit seinen Füßen. Ihr Wille ist so vollkommen eins mit dem Willen Gottes, daß ihre Organe ganz und gar zu Werkzeugen Gottes werden und sie selbst Gottes Organe für ihren Willen benutzen.

Bei der sārūpya-mukti erhalten die Seligen — vornehmlich die niederen Götter Jaya, Vijaya u. a. — durch ihre eifrige Meditation eine der Gestalt und den Attributen Viṣṇus ähnliche Form; sie haben vier Arme, tragen einen Brustschmuck von auserlesenen Edelsteinen, prächtige Gewänder, die himmlischen Waffen Diskus usw.

Bei der sāmīpya-mukti weilen die Seligen — vornehmlich die Ṛṣis — in der unmittelbaren Nähe Gottes.

---

1) vimukta ity amukta ity arthaḥ, vipriya itivat: avihāya iti ca.

Bei der sālokya-mukti befinden sich die Seligen — in erster Linie die höchsten Menschen — in Viṣṇus Paradiesen oder im Milchozean oder an anderen Stellen in der Welt, auf Erden, im Luftraum, im Himmel (svarga), in Mahar-, Jana-, Tapo- oder Satya-loka.

Der Grad der Seligkeit, welche einem jīva in der Erlösung zuteil wird und der Rang, den er unter den erlösten Seelen einnimmt, entspricht der Größe der Verehrung, die er Viṣṇu so lange, als er in der Welt lebte, entgegenbrachte, und den guten Werken, die er vollbrachte. Deshalb ist auch in der Erlösung die Wonne der Gandharven größer als die der Menschen, die der Ṛṣis größer als die der Gandharven, die der Götter größer als die der Ṛṣis, die des Indra größer als die der Götter, die des Rudra größer als die des Indra, die des Brahmā größer als die des Rudra, denn Brahmā hat hundert Wonnen (Caturvedaśikhā z. BS. III, 3, 33). Diese Ungleichheit im Range unter den Erlösten verursacht jedoch keinen Streit unter ihnen; denn alle haben sie Gott erkannt und sind alle gleicherweise frei von Fehlern. So wie auf Erden die Ungleichheit des Ranges zwischen Lehrern und Schülern keine Eifersucht hervorruft, so gibt es auch unter den Erlösten keinen Zwist, weil die im Range geringeren in den über ihnen stehenden ihre Lehrer zu verehren haben (BS. III, 3, 34; IV, 4, 9).

Die Beschäftigung der Erlösten ist eine sehr mannigfache und ihre Lust eine schrankenlose, weil sie die Erfüllung aller ihrer Wünsche erlangen, ohne daß es dazu irgendwelcher Anstrengung bedarf. Nur etwas vermögen sie nicht; sie können keine Welten schaffen und haben keinerlei Einfluß auf das Weltgeschehen. Die Weltregierung ist Viṣṇu allein vorbehalten und da sie in voller Harmonie mit seinem Willen leben, streben sie auch nie danach, etwas zu unternehmen, zu dem sie nicht berufen sind (BS. IV, 4, 17). Auch die erlösten Götter üben ihre frühere Tätigkeit natürlich nicht mehr aus, da ja bei der neuen Weltschöpfung andere Seelen an die Stelle gerückt sind, die sie vor ihrer Erlösung innehatten. Das Leben der Erlösten ist vielmehr ganz und gar dem Genuß gewidmet und ist eitel Lust und Freude. Während einige in der ganzen Welt umherschweifen, angetan mit Leibern aus reinem sattva, die sie zum Spiel annehmen, erfreuen sich andere in den unvergänglichen Stätten Viṣṇus, in Śvetadvīpa, Anantâsana und Vaikuṇṭha, Paradiesen, die alle aus geistigem Gold (citsuvarṇa, vergl. zu Chā Up VIII, 5 [p. 42 a]) und Edelsteinen und ihrem Wesen nach aus Lakṣmī bestehen. Dort ergötzen sie sich in den Gewässern und in den Lustwäldern, die voll sind von Milch und

Kuchen, und vergnügen sich in Häusern aus Kristall, Sapphir und andern Edelsteinen. Mit himmlischem Schmuck geziert singen und tanzen sie und lassen Elefanten und Pferde laufen. Auch der Liebesgenuß fehlt ihnen nicht, denn die Frau, die einem Erlösungsfähigen seit Ewigkeit als Gattin bestimmt ist, die ist es auch im Zustand der Erlösung. Bei den erlösten Männern und Frauen gibt es keine Treulosigkeit, keine Trennung, keine Eifersucht, keine Verstimmtheit, sondern Gatte und Gattin leben mit einander in Glück und Eintracht (z. Bṛh Up p. 14b). Froh darüber, dem Meer des Saṃsāra entronnen zu sein, stoßen die Seligen jubelnde Rufe aus und danken und preisen Viṣṇu. Sie meditieren über ihn, rezitieren die heiligen Hymnen und verrichten heilige Kulthandlungen — alles jedoch aus freiem Willen und ohne Aussicht auf Lohn, da sie ja bereits alles erlangt haben, was erreicht werden kann. Sie handeln hierin vergleichbar Brahmanen, die nach eigenem Wunsch noch Gott verehren, obwohl sie die Lobpreisungen und Opfer, zu denen sie verpflichtet sind, schon dargebracht haben [1]).

Die Seligkeit der Erlösten ist ewig und unvergänglich. Wohl können sie zu ihrem Vergnügen oder in Erfüllung einer göttlichen Mission auf Erden erscheinen, um dort Gutes zu wirken, von der Notwendigkeit, wiedergeboren zu werden, sind sie hingegen für immer befreit. Sie versinken nie wieder in den Strudel des leidvollen Weltlebens (Chā Up IV, 15, 6), sie haben „keine Wiederkehr" (Bṛh Up VI, 2, 15; BS. IV, 4, 23), von ihnen gilt Viṣṇus Verheißung (BhG. XIV, 2):

„Wer höchstes Wissen sich erwarb auf Erden
Und zu mir kommt, in meinem Glanz zu stehn,
Wird nicht geboren, wenn die Welten werden,
Und stirbt nicht, wenn die Welten untergehn."

1) Vergl. zu der ganzen Schilderung BS. IV, 4, 1 ff; Bṛh Up I, 5 (bes. p. 14); Ps 578 ff. Eine dichterische Beschreibung der Wonnen der Erlösten gibt Nārāyaṇa im XI. Sarga seines Madhva-vijaya. Daselbst auch detaillierte Darlegungen über den überirdischen Liebesgenuß (alaukikaṃ nidhuvanam, v. 61) in Viṣṇus Welt; derselbe ruft keine Müdigkeit, keinen Schweiß, keinen üblen Geruch hervor usw.

INDICES.

1. Indische Wörter.

Nicht aufgenommen sind: die Namen Madhva und Viṣṇu, die Werke Madhvas (S. *13 f.), die von Madhva zitierten Schriften (S. *21 ff.) und die S. *48 f. angeführten Werke der Madhva-Literatur. Die Namen der in englischer Sprache schreibenden Inder siehe im 2. Index.

Aṃśato-vyāpti 57
akāmya-karman 79
Akṣobhyatīrtha *37, *43
Agni *19, 107
aṅkana 80
acintya-bhedâbheda *44
Acyutaprekṣa *3 ff., *17, *19, 82
Ajāmila 81
Aditi 30
adeva 66
advaita-vāda *3ff., *45ff., 17 f.
Advaitasiddhi *46
Advaitâcārya *43
Anantâsana 2, 111
Anantêśvara *3, *18
Aniruddha 35, 44 f., 72, 107
anirvacanīya 20
anumāna 2 f.
Anumānatīrtha *4
anusarga 49
antaryāmin 23, 40, 57 f., 70
andha-tamas, °tāmisra 52, 76, 101, 104 f.
aparokṣa 97
apūrṇaguṇatā 90
apauruṣeya 4, 6
Appayadīkṣita *46
apratīkâlambana 106
apsaras 97
abhavya *31
abhimānitva 69, 75
abhyāsa 95
arcā 39
Arjuna 108
alaṅkāra 84
avatāra *4, *19, 36, 66
avidyā 49 f., 56, 76 f.
avyakta 47, 50
Aśvatthāman 9
asaṃsṛṣta 49
asura *1, 65, 98
ahaṃkāra 9, 35, 48, 50, 70

Āgama *24, 3, 9
ādhikya 90
ānanda 31, 33
Ānandagiri *14
Ānandatīrtha *4
ābhāsa 57
Āryā 95
„Āryya" *44
āvṛtta 84
Āśmarathya 9
āsana 95

Indra 3, 50, 54, 67, 98, 107 f.
indriya 48 f.

Īśvaradeva *5
Īśvarapurī, °ācārya *42 f.

Udipi *3, *5, *10, *17 f., *29, *41, *44, 82
utkrānti 106
uttarapakṣa 11
udāsīna-karman 79
Uddhata *5
udvartana 84
Upaniṣad *21, 22 f., 30 f., 34, 45, 109
upasthāna 84
upādāna-kāraṇa 41
upādhi 20
upāsanā 95
Upêndratīrtha *37
Umā 69, 72, 107

ūrdhvapuṇḍra 80

Ṛg-veda *33, 27, 73, 88, 97
Ṛṣi 50, 63, 67, 97

ekaguṇa-upāsaka 97
ekādaśī 81

aiśvarya 33

Om 61

Auḍulomi 9

kathā 11
kartṛtva 59
karman *30, 6, 62, 78, 101
Kali *30, 9, 57, 66, 104
Kalyāṇa *10, *29
Kavîndratīrtha *38
Kaśyapa 74
kāmya-karman 78
Kāraṇa-śarīra 56

kālacintaka 53
Kālanemi 66
Kāvyâdarśa *8
Kāśakṛtsna 9
Kumārila *2, *19
Kumbhīpāka 52
kūṭa *40
Kṛti 44
Kṛṣṇa *1, *19, *25, *41, *43, 8, 35, 38, 66, 70
Kṛṣṇa Dvaipāyana = Vyāsa
Kṛṣṇadāsa *44
Keśavabhāratī *42
Kaivalyatīrtha *19
Kauṇṭharavya-śruti *33, 73
Kauṣītakibrāhmaṇa-Upaniṣad *30
Kṣīrâbdhiśāyin 36
Kṣemarāja *21
kṣobha 47

Gaṅgā 82
gandharva 67
Garuḍa 69, 72, 106 f.
Garuḍavāhana *19
Gāṇapatya *26, 7
guṇa 5, 47, 52, 74, 80
guru 89
guhyabhāṣā 4
gopīcandana *39, 80, 82
Gorakṣanātha *20
Govinda-bhāṣya *44
Gauḍapāda 25, 53
Gauḍabrahmânandī *46
Gautama 88
Granthamālikāstotra *15

cakravartin 63
caturguṇa-upāsaka 97
Caturvedaśikhā 111
cāndrâyaṇa 81
citsuvarṇa 111
cinmātra 109
Caitanya *19, *42, 93

chāyā 57

Janaka 86
Janaloka 50, 101, 105, 111
Janârdanatīrtha *36
Jayatīrtha *15, *37, *43
Jayadharma *43
Jayantī 75
Jayasiṃha *6
Jayā 44
Jarāghaṭita 84
Jarāsandha 66
Jaritāri 63
jalpa 11 f.
jāgrad-avasthā 60
Jina 66
jīva 14, 54 ff. u. a.
jīvâcchādikā 77
jīvâbheda 90
Jaina *1, *27, *31 f., *47, 54
Jaimini 9, 109
jñāna 21, 33, 78
Jñānanidhi *19
Jñānasindhu *43
Jñāneśatīrtha *19

tattva 49, 52, 69 f.
tattvaviplava 13
tatpramāṇasya nindā 91
tadgata-bheda 91
Tantra *22, 95 f.
tanmātra 49 f., 98
tapas 105
tapasvin 50, 105
Tapoloka 50, 101, 105, 111
tamas 76 f.
tamoyogya 63
Tātâcārya 46
tāmisra 52, 76, 101, 105
tāratamya *35, *43, 64
tiryakpuṇḍra 80
tīrthapūjā 84
Turīya 61
turīya-avasthā 61, 73
Turuṣka *5
Tulsīdās *35, 93
tejas 33
Taijasa 60
Trika-śāsana *21
Triyambaka *46
Trivikrama *6, *15
trisarga 14

Daṇḍin 8
Dattātreya 20
Dayânand Sarasvatī *33, *44
Dayānidhi *43
darśanabhāṣā 4
Davvasaṃgaha (Dravyasaṃgraha) *32 f.
Daśnāmin *41
Dāsa-kūṭa *40
Durgā *40
Duryodhana 9, 96
Durvāsas *19
Duḥśāsana 9
devayāna 106
dainandina-pralaya 51
Dramija, Draviḍa *5
Droṇa 9
Draupadī 9
Dvāpara 66
dvividhabhūti 41
dveṣa 104
dvaita-mata *19, *45, 15 ff., 109 f.

Dharmdev *44
Dhṛtarāṣṭra 9
dhyāna 95

Nakulîśapâśupata *45
Nandin *19
Narasiṃhatîrtha *36
Narahariyatistotra 83
Narahariîrtha *8, *37, 83
Nala 66
Nânak *35
nâmakaraṇa *40, 81
Nârada *43
Nârâyaṇa *1, *7 f., *15, *17, 35, 44
Nârâyaṇadevarkere *84
Nârâyaṇâdhyâtma 110
nitya-saṃsârin 63
Nityânanda *43
nimitta-kâraṇa 41
Nimbârka *19
niyata-guru 90
niyama 95
nirguṇatva 90
nirṇâyaka-grantha 8 f.
nirṇeya-grantha 8
Nṛsiṃha 36
Nṛhari *43
Nemicandra *32
naivedya 81
Nyâya *26, *33, 11, 108
Nyâyâmṛta *46
Nyâyâmṛtataraṅginî *46

pañcabheda 14 f.
Pañcarâtra, Pâñcarâtra *26, 5, 7, 10, 33, 44
paṇcâmṛta 84
Padmatîrtha *6
Padmanâbha *31, 46
Padmanâbhatîrtha *5, *37, *43
Padmapâduka *47
Padma-purâṇa *32, *48. 28, 37
para 54
paramâchâdikâ 77
Paraśurâma *6, *20, 37
pariyâya *41
parîkṣaka 12
Pâjakakṣetra *3, *7, *10
Pâṇḍava 8 f., 83
pâdayogin 50
pâdmakalpa 54
pâṣaṇḍa 13
pitṛyâna 102
Piśâca *5
piṣṭamaya paśu 84
Puṇḍarîkapurî *6
Puruṣôttama *43
Pûrṇaprajña *3, *45
Pûrṇabodha *3
pûrva-pakṣa 11
Pautrâyaṇa-śruti 56
pauruṣeya 4, 7
prakâśato vyâpti 57
Prakâśinî 95
prakṛti 14, 47, 70
Pratâpasiṃha *42
pratibimba 57
pratîka 96
pratîkâlambana 106
pratyakṣa 2
Pratyabhijñâ-darśana *20
Pradyumna 35, 44 f.
prabhâ 33
pramâṇa 2 f.
Prameya-ratnâvalî *43, 1
pralaya 51, 55, 108 f.
Prayâga 82, 87
prasthâna *25
Prahlâda 64
prâkâśya 99
prâkṛta-sarga 50
Prâjña 19, 60 f.
prâṇa *35, 52, 55 f., 58, 73
Prâṇa-saṃhitâ *33, 105
prâṇâyâma 95
prâdurbhâva 36
prâdurbhâva-viparyâsa 91
prârabdha-karman 99
prâśnika 12

phala 90

bala 33
Baladeva *43 f., 1
Basava *19
Bâdarâyaṇa *43
bîjanidrâ 61
Buddha, Bauddha *1, *47, 21, 37
buddhi 48, 70
Brahmaghoṣa *5
Brahmaṇya *43
Brahmatarka *24, 39, 52, 77 f.
Brahmadatta *5
Brahmadeva *32
Brahmanâdî 95, 102, 106
Brahmasâra *24
Brahmasûtra *4, 9
Brahmâ *7, 5, 28, 38, 40, 45 f., 49 f., 64 f., 97, 99, 107
brahmânda 49
Brahmânanda-bhikṣu *46

bhaktadveṣa 91
bhakti 91 f.
Bhaktikalpadruma *42
Bhagavadgîta *32, 25, 70, 112
bhajana 86
Bhartṛprapañca *5
bhavya *31
Bhâgavata-purâṇa *18, *25, *35, 9, 25, 92 f.
Bhâgavata-sampradâya *18
Bhâratî 69, 72, 107
Bhâratîvijaya *5
Bhâskara 1) *5, 2) *46
Bhîma *1 ff., *8, *35, 8, 73

Bhuvar-loka 50
Bhū 74
bhūta 49
Bhū-loka 50
bheda 110
bhrānti 16

Maṇimañjarī *1, *7 f.
Maṇimat *2
Matsyêndra *20
Madhu *47
Madhuśarman *47
Madhusūdana *46
Madhyagehabhaṭṭa *3
Madhyamandāra *2
Madhvavijaya *2, *7 f.
Madhvasarovara 82
manas 35, 48, 60, 98
Manu 8, 38, 51, 53 f., 107
mantra 80
Mantharā 66
malavisarjana 84
mahattattva 35, 47, 50, 70
Mahar-loka 50, 101, 105, 111
mahākalpa *33, 54
mahājñānin 106
mahāpūjā 84
Mahābhārata *2, *20, *32, *35, *44, 1, 3, 7, 8, 27 f., 35, 84
mahāmoha 76 f.
Mahāyāna *36, 18, 21
Mahāraurava 52
Māṭhara-śruti 101
Mādhava *43, *45, 81, 86
Mādhavatīrtha *37
Mādhavadāsa *5
Mādhavêndra *43
Mādhvasiddhântônnāhinī Sabhā *41
māyā, māyāvāda *2, 16, 19, 25, 44, 77
Mārkaṇḍeya-purāṇa *31
Mīmāṃsā *2
mukhya-prāṇa 56, 59
Meru 52
Mokṣadharma 27, 35
moha 76
mohâvasthā 61

yama 95
Yādavaprakāśa 5
yuga 5, 53
Yoga, yogin *13, *26, 34, 50, 56, 95, 105

Raghu 63
Rajatapīṭha *3, *10
Rāghavêndrasvāmin *38
Râjendratīrtha *38 f., *43
rātripūjā 84
Rādhā *26
Rādhāvallabhīs *25
Rāma *1, 36 f., 38, 66, 83
Rāmacandratīrtha *38
Rāmatīrtha *37
Rāmâcārya *46
Rāmânanda *35
Rāmānuja *16, *17, *19, *35, *42
Rāmâyaṇa *35, 7, 28
Rukminī 75
Rudra = Śiva
Rudrabhaṭṭa 5
Raikva 88
Raurava 52

Lakṣmaṇa 83
Lakṣmī = Śrī
Lakṣmīpati *43
Laghucandrikā *46
liṅgabhaṅga 104, 108
liṅgaśarīra 55, 102, 104, 106

Vajrikā 95
Varatīrtha *19
Varāha 36
Varāha-purāṇa 34, 61
Vallabha *19, *25
Vasu Uparicara 84
Vasugupta *20
Vahni 52
Vāgīśatīrtha *38
Vājîndra *5
Vāṇī = Sarasvatī
vāda 11 f.
Vādîndra *5
Vāmana *5
Vāmanatīrtha *36
Vāyu *1, *7 f., *19, *30, *34, 8, 45 f., 104, 107
Vāruṇī 69, 72, 107
vāsanā 18
Vāsudeva 35, 44 f.
vikṛti 41
Vijaya *5
Vijayabhaṭṭa *5
Vijayîndra *46
vijātīya-bheda 22
vitaṇḍā 11 f.
Vidyâdhirāja *38
Vidyānidhi *43
Vipaścit *31
Vipraciti 66
Vibudhêndratīrtha *38 f.
vibhava 38
vibhūti 38
vimukti-yogya 63
Virajā *30, 108
Virocana 98
Viśākha *5
viṣaya 11
Viṣṇukrānta *5
Viṣṇutīrtha *3, *36 f.
Viṣvaksena 72, 107
Vīndra = Garuḍa
Vīra-vaiṣṇava *40

vīrya 33
Vṛttikāra *5
Veda 5, 7, 18, 28, 88
Veda (fünfter) *25, 5, 7, 89
Vedavatī 3
Vedânta *2. *25, 18, 88
Vaikuṇṭha 39 f., 50, 52, 106, 111
vaikṛta-sarga 50
Vaitaraṇī 52
Vaidyutā 95
Vaiśeṣika *26
Vaiśvānara 60
vyavahārika 18
vyāpti 57
Vyāsa *1, *4, *6 f., *20, 5, 7, 38, 83
Vyāsa-kūṭa *40
Vyāsa-tīrtha *43
Vyāsarāja *46
vyūha *26, 34 f., 44 f., 51, 95
Vyoma-saṃhitā 89

Śakuni 9
śakti *26, 33, 58
Śaṅkara *2, *16, *18 f., *31, 15, 18
Śatânanda *5
Śākta *26, 75
śākhā 6
Śāṭyāyanin *31
śānti 44
Śāmaśāstrin 83
śālagrāma 39, 82 f.
Śiva *6, *19, *41, 7, 9, 29, 33, 38, 45, 61, 69, 72, 101, 107
Śivasūtravimarśinī *21
Śuddhavaiṣṇava *40
śūdra 88
śūnya 21
Śeṣa 69, 72, 106 f.
Śeṣa (Kommentator) *5, 1, 3, 82, 107
Śaiva *1, *6, *26, 4, 7, 80
śaivalā 77
Śaiva-siddhânta *28
Śobhanabhaṭṭa *5
Śraddhā = Bhāratī
Śrī *26, 40, 44 f., 52, 74, 97, 107 f.
Śrīkaṇṭha *44
Śrīnivāsa 43
Śvetadvīpa 52, 106, 111

ṣaḍaṅgāni 33

Saṃvidānanda *5
saṃśaya 11
saṃsāra 56
saṃsṛṣṭi 49
saṃskāra 49, 52, 59 f.
Saṃhitā *22 ff.
Sakalâcāryamatasaṃgraha *44
Saṃkara *2
Saṃkarṣaṇa 35 f., 44, 51
saṃgati 11
sac-cid-ānanda 32
sajātīya-bheda 22
saṃcita-karman 99
Satyakāma 88
Satyatīrtha *4
Satyaprajña *19
Satyabodhatīrtha *38
Satyaloka 50, 110 f.
Satyā 75
Satyârthaprakāś *34
satkāryavāda 41
Sadāśiva-vāda *33
Sadvaiṣṇava *40
Sanaka *19, 72, 87
sandhyā 53
Samarāiccakahā *27
samādhibhāṣā 4
Sarasvatī 9, 46, 69, 72, 107
sarga 49
Sarvadarśanasaṃgraha *45, 81
Sāṃkhya *26, *33, 27, 47 f., 77, 108
sādṛśya 16
Sāmasaṃhitā *24, 24
sāmīpya-mukti 110
sāmya 90
sāyujya-mukti 110
sārūpya-mukti 110
sālokya-mukti 110
siddhânta 11
Sītā 75, 83
Sudarśana *19
Subhāṣitârṇava *12
suṣupti-avasthā 60
suṣumnā 95
sūkṣma-śarīra = liṅga-śarīra
Sauparṇī (Suparṇī) 69, 72, 107
Saura *26 7
Saurapurāṇa *46
Skanda *19
Skānda *26
sthūla-śarīra 55
smaraṇa 95
svagata-bheda 22
svaguṇâcchādikā 77
svatantra 32
svapna-avasthā 60
Svarloka 50

Haṃsa *19
Haṃsaḍibika 66
Hanumat *1, *3, *8, *35, 73
Harivaṃśa (Werk) *21
Harivaṃśa (Autor) *25
Haribhadra *27
Hṛṣīkeśatīrtha *37

2. Namen

mit Ausschluss der im 1. Index enthaltenen.

Aiyar, K. *10
Aufrecht, Th. *10, *48
Barth, A. *47
Besant, A. *35
Bhandarkar, R. G. *8, *15, *38, 34, 83, 86
Bhattacharya, J. N. *39
Blavatsky, H. P. *20
Bloomfield, M. *27
Böhtlingk, O. *12, *16
Bombay Gazetteer *36, *38 f.
Census of India *39
Charbot *28
Chatterji, J. C. *20
Cowell, E. B. *45
Dasgupta, S. N. 41
Deussen, P. *21, *35, *45, 3, 34, 41
Dowson, J. 38
Dwaita Catechism *19, *42, 50, 86
Eliot, C. *35
Farquhar, J. N. *42, *44, 25, 35
Garbe, R. *29, *36, 47, 77
Geddes, M. *28
Geldner, K. F. 30
Germann, W. *29
Ghate, V. S. *16
Glasenapp, H. v. *18, *20, *31, 18, 38, 53, 93 f., 96
Glaser, K. 89
Gough, A. E. 45
Gover, E. Ch. 93
Govindacharya, A. *43
Graul, K. *39
Grierson, G. *27, *29, *34, *39
Growse, F. S. *25
Guha, A. *44
Heimann, B. *16
Hopkins, E. W. *23
Hough *29
Howard, G. B. *29
Imperial Gazetteer *10, *27
Iyengar, P. T. S. *16
Jacobi, H. *27, 53
Jahn, W. *47
Jesus Christus *34 f.
Kirfel, W. 50
Kittel, F. *37, *39, 93
Kosmas Indicopleustes *29
Krishnacharya, T. R. *42
Lucas *3
Mackenzie *38 f.
Medlycott *29
Moses *38 f.
Neuer Orient *25, 93 f.
Olcott, H. S. *42
Otto, R. *22, *29, *44, 35
Padmanabha Char, C. M. *3, *8 f., *18, *42, 83, 85, 108
Philipos, E. *29
Rae, M. *29
Rao, K. S. *41
Rao, V, *8 f.
Rau, S. *9, *42
Row, P. S. *42
Rice, E. P. 93
Rice, L. *11, *46
Sarkar, J. 44
Sastri, K. 83
Schomerus, H. W. *28
Schrader, F. O. *22 ff., *26, *40, 33, 38, 44 f., 48
Sen, D. C. 93
Stevenson, S. *32
Strauß, O. 3
Suali, L. 41
Sukthankar, V. A. 41
Talapadatur, G. H. *5, *21, 70
Vasu, S. C. *34, 108
Wesendonk, O. G. v. *27
Wilson, H. H. *19, *39, 84

3. Schlagwörter.

Adern 96, 102
Asketen *40
Atome *1, 54, 61
Buddhismus *1 f., *47 f,, 21, 37
Christentum *28 f.
Dämonen 63 ff.
Diskusmal 81
Disputation 11
Entitäten 14
Erkenntnismittel *2 f., *43, 1 f.
Erlösung *31 ff., 108
Eßlust *11 f.
Evolution 43
Exegese 10, 22 ff., 30 f.
Farben Gottes 34, 35, 95
Fasten *12 f., *18, *39
Frauen 88, 112
Gnadenwahl 62
Götter 63 ff., 67 ff., 97
Götterbilder *41, *45, 82 ff.
Götterweg 106
Gottesliebe 91
Haß 104
Höllen *32, *44, 52, 105
Hypnotismus *13
Jainismus *1, *27, *31 f., *47, 54
Inkarnationen *19
Kardinalirrtümer 90

Kasten *39, 68, 80, 88
Ketzer 9, 12
Klassen der Seelen 62
Klöster *36, *41, 83
Kommentare *5, *15
Kräfte Gottes *26, 33
Lebensstadien der Götter 68
Lehrer 89
Leib 55, 102, 109
Leib Gottes 33 f.
Liebesgenuß 112
Lotusblumen im Leibe 96
Manichäer *27
Materialismus *1, 3
Meditation 95
Menschen 63
Mohammedaner *5, *28, *38
„Nicht-Götter“ 66
Ohnmacht 61
Paradies 111 f.
Pelagianismus 62
Perzeption 2
Pflanzen 63
Prädestination 62 ff.
Rangordnung 64
Reflexe Gottes 57
Ritual *18, 84
Schlaf 60
Schlußfolgerung 2
Schmerz 1
Sektenzeichen *18, *39, 80
Speisegebote 81
Spiel Gottes 37, 42
Stigmatisierung *40, 80
Symbol 39
Täterschaft der Seele *40, 59
Teile Gottes 57
Teufel *30, 66
Tiere 63
Tieropfer *27, 84
Traum 17, 60
Überlieferung 3 f.
Väterweg 102
Wachzustand 17, 60
Wallfahrtsorte *41, 82
Weltalter 53
Weltschöpfung 44
Werke *30, 7, 8 ff.
Wissen 87 ff.
Wunderkräfte 99
zehn Gebote 86
Zeit 52 f., 75

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

Auf S. *9, Zeile 9 und 18 von oben lies „Narahari“. — S. *16, Z. 10 l. „Brahma-Sūtren“. — S. *21, Anm. 2, fehlt Komma hinter „kommentierten“. — Zu S. *27, Z. 5: Die Lehre, daß sich an jedem Punkte des Raumes lebende Wesen befinden, wird bereits im Viṣṇu-Purāṇa 3, 7, 3 f. verkündet. — S. *32, Anm. 1 l. „Sacred Books of the Jainas“. — S. *41, Z. 9 l. „eines“. — S. *48, Z. 29 l. „Kommentaren“. — S. *58, Z. 19: Rāghavêndra-svāmin verfaßte auch „Tantra-dīpikā“, eine B. S. vyākhyā (Trien. Madras, no 880). — S. *59, Z. 27: Legenden über Vādirāja werden im Bombay Gazetteer XV 2, p. 346 f. erzählt. — S. *63: Ein Śrīnivāsa verfaßte „Tarka-tāṇḍava-vyākhyāna“ (Rice, no 1385). — S. 9, Z. 28 l. „Kāśakṛtsna“. — S. 26, Anm. 2 l. „Hareḥ śaktir“. — S. 41, Z. 33 l. „(upādānakāraṇa)“. — S. 69, Z. 8 l.: „der ihm gleichstehende“. — S. 93, Anm. 2: Weitere Literatur über die Poesie der kanaresischen Mādhvas: Weigle ZDMG 2 (1848) p. 256 ff.; H. F. Mögling ZDMG 14 (1860) p. 502 ff.; W. Gallenkamp „Globus“ 82 (1902) p. 62 ff. — S. 96 Z. 19 l. „pratika“.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1915.
Vergriffen. Eine englische Ausgabe befindet sich in Vorbereitung.

Indische Liebeslyrik in Übertragungen von Friedrich Rückert. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert. München, Hyperionverlag, 1921.

Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. Mit 43 ganzseitigen Abbildungen. München, Kurt Wolff Verlag, 1922.

Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) in Göttingen.

BL
1245
M2G5

Glasenapp, Helmuth von
Madhva's Philosophi
Vishnu-Glaubens

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS PO

UNIVERSITY OF TORONTO LIBR